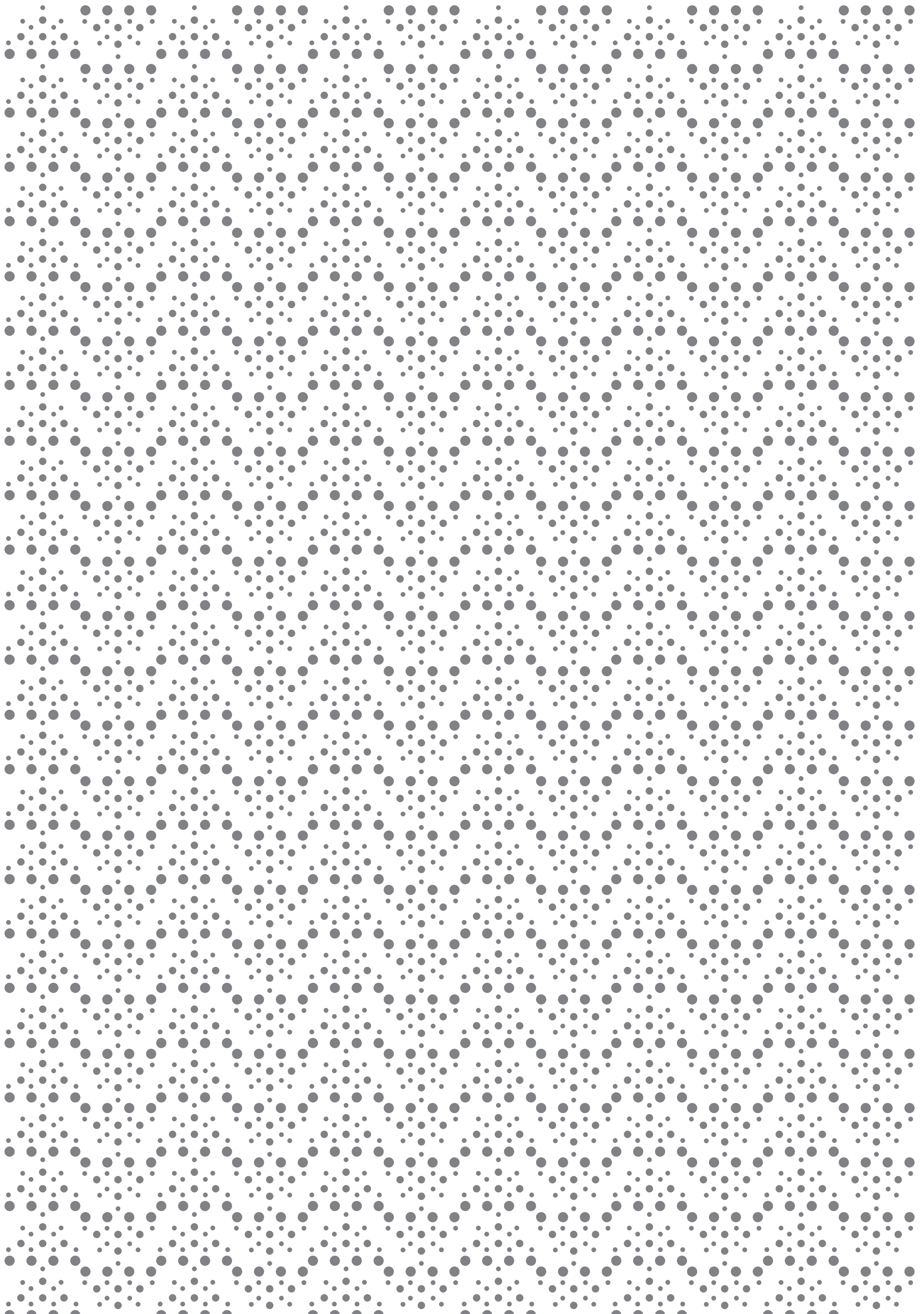


CONSEJO EDITORIAL REVISTA REVERBERO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DEL CAUCA
Popayán - Cauca
Número Cinco
Diciembre de 2013



ISSN
2011-1940

Correspondencia
Revista Reverbero
Departamento de Filosofía - Universidad del Cauca
Edificio El Carmen, Calle 4 Nº 3-56 - Tel: 8240050
revistarevebero@gmail.com



Contenido

PRESENTACIÓN

"El hombre es lo que hace con lo que hicieron de él"

Jean Paul Sartre.

La escritura es el sosiego de nuestra soledad. Nos representamos en el silencio de nuestros pensamientos y huimos desventurados a encontrarnos fuera de nosotros. Nos reflejamos en el otro, nace la pregunta que resuena en cada paso, en cada verso, en cada idea expuesta ¿qué somos? Y hallamos el laberinto de vivir. Sus seriales, jeroglíficos insertos en el transitar consciente de imaginar un sentido en el tiempo que se nos expone como imágenes de recuerdos ya lejanos, sin vivir y por venir. Nos convierte en lenguaje, la posibilidad se plasma en el lenguaje, posibilidad que crea realidad. Somos una palabra posible, un punto indefinido ante un universo incierto.

La incertidumbre del preguntar existencial permea la quinta edición de *Reverbero*. ¿Qué ha sido del camino del hombre? ¿Qué ha hecho de él, la religión, la política, la economía? Y sus respuestas ante el imperante modo de vivir. Nuestros autores unen sus pensamientos, reflexiones y análisis sobre la vida, al cuestionamiento de lo establecido, de lo evidente, naufragando en la profundidad de la cultura y sus fundamentos; con una mirada crítica a la interpretación de lo impuesto.

El lenguaje describe contextos propios de su realidad, la inautenticidad del hombre dominado, subyugado y determinado por los intereses de particulares para una totalidad, hace que se viva sin indagar por

el ser. Una masificación en la que cada vez más nos alejamos de la esencia de humanidad. Construimos hemisferios de superioridad en relación con la egolatría solipsista. Sin embargo, se escuchan voces que contestan, replantean el devenir de nuestra humanidad.

Escribir, por lo tanto, es plasmar en un papel las reflexiones e ideas que cobran vida. Se palpan frías y reales ante la posibilidad de la verdad; huelen a incertidumbre y conciencia de lo que somos; saben a bocados agridulces y necesarios; se oyen palabras de irreverencia y alegría que rompen la realidad simulada; se ve finalmente lo que se es, un encuentro consigo mismo que lleva a pensarnos como parte de un humanidad que no solo razona, sino que también siente, punto de partida para una reinvención.

Es así que atrévete a reinventarte sobre lo que han hecho de tí, piensa, siente, imagina, libérate, haz de tu pensamiento un ave de largo vuelo…

Luis Felipe Urrea y Ginna Alexandra Mamián
Noviembre / 2013
Popayán - Cauca.



La dialéctica de la ideología marxista

Diana C. Chacón J.
Egresada de Administración de Empresas, Universidad Cooperativa.
dicacha21@hotmail.com

"Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo". Karl Marx.

Resumen

Carlos Marx, en las diversas fases de su evolución intelectual, mantuvo la necesidad de entender la historia desde una óptica diferente a como todos los pensadores de su época la concebían; él buscó conocerla para dar explicación a las divisiones sociales que existieron en su mundo y que persisten aun. A diferencia de los pensadores "comunes", no advirtió las categorías económicas como puntos de partida, como un inicio de la historia; su percepción e inquietud por conocer y tratar de entender las desigualdades lo llevaron más allá, lo transportaron a conocer la historia del hombre y su relación con la naturaleza (sociedad), en cada una de las etapas, determinando en ellas un lado bueno y un lado malo, para explicar lo que hoy es el hombre y entender así su alienación; su ideología entonces se sintetiza en una visión de los conflictos sociales presentes en la historia, haciendo de ella una crítica del sistema capitalista que enajena al ser humano en todos sus aspectos.

Palabras Claves: Categorías Económicas, Capitalismo, Relaciones sociales de producción.

Muchas obras dejó Marx a la humanidad, desde la filosofía, la economía política y la sociología, era tan amplio su campo de conocimiento, su concepción de sociedad y su idea del individuo, que la historia misma resultaba inconclusa para acoger al ser humano donde, según él, debía estar y debía ser: un ser libre en una sociedad libre que permitiera su autorrealización total y no parcial; fue por ello que llegó a crear toda una ideología teórica que aun hoy persiste y que desde lo recóndito amenaza con destruir la salvaje máquina del sistema capitalista.

Para entender su crítica al sistema imperante, en este escrito abordaremos a Marx desde las ideas expuestas en sus obras: *Miseria de la Filosofía, Los Manuscritos* y *El Capital.* La primera obra es una contestación a la errónea interpretación de la realidad expuesta por Proudhon en su obra *Filosofía de la Miseria,* para ello su reflexión sobre el libro se centra en el método hegeliano[1]. En este texto, Proudhon retoma todas las concepciones de los clásicos y desvirtúa las categorías económicas, porque erradamente parte de la concepción de "existencia del capitalismo", y jamás consideró que las categorías económicas eran producto de las relaciones sociales de producción, determinando la historia solo como una sucesión en el tiempo.

Para opinar sobre la obra de Proudhon y su método (eco-metafísico), Marx hizo observaciones que planteaban el sentido de la historia no como una sucesión cronológica, sino como una sucesión de ideas, no es describir los sucesos por describirlos, sino adentrarse a determinar *qué relaciones* presentaron esos sucesos en los hombres y en la sociedad misma; Marx observa asimismo que los economistas clásicos expresan las categorías económicas como algo inmutable e invariable, que han sido las mismas en el inicio y desarrollo de la historia, y han sido proporcionadas como orden natural; frente a ello asevera que son la relaciones sociales de producción las que conforman un "todo", el cual se convierte en un modo

[1] El método hegeliano es el método de la razón absoluta, propone el análisis desde una trilogía: tesis, antítesis y síntesis. En palabras hegelianas: afirmación, negación y negación de la negación

de producción, determinado por las relaciones sociales y las fuerzas productivas. Proudhon[2] yerra al analizar las categorías económicas solo desde el lado benévolo de ellas. ¿Dónde deja las relaciones sociales de clases, la diferenciación de las mismas presentes en todo el transcurrir de la historia? Simplemente, para él, como para todos los economistas clásicos, no existen, error inconcebible ya que el capitalismo jamás podrá ser entendido desde una sola óptica; de hacerlo así, se alimentará al monstruo que encarna la lucha de clases[3]. Marx demuestra que todo modo de producción tiene matices claros y matices oscuros, (claro, son más las sombras que han dejado en la sociedad, el lado negativo de los modos de producción, que sus gracias), y los clásicos ven en la teoría marxista el lado oscuro de la economía, lo ha sido y aun lo sigue siendo, con implicaciones históricas de revolución violenta, de desadaptación social, de amenaza contra las condiciones sociales de libertad, con tal de mantener a salvo el funcionamiento del sistema.

Para Proudhon, *"la división del trabajo[4] es una ley eterna, una categoría simple y abstracta" (Marx: 1984, 143).* Este autor afirma que las evoluciones económicas se dan en y por la división del trabajo, y que es un revolucionario concepto el que origina la igualdad. Pero allí radica una de sus equivocaciones, pues al contrario, han sido y seguirá siendo la división del trabajo y su especialización de oficios los causantes de la miseria y de la degradación individual del ser en la sociedad; además, insiste en hacer creer que es esta categoría económica la que le da vida a la máquina, en tránsito a la fábrica y la competencia. Pero en realidad es la división del trabajo la categoría económica que se originó con la transformación del animal en hombre, y de este modo, se da una de las condiciones de adap-

[2] Proudhon no considera la existencia de la historia, ni la sucesión de ideas; de esta manera, para él no existe historia posible, todo está dado por orden natural.
[3] Es aquí donde se expone el método dialéctico de Marx, la lucha de contrarios, la contradicción hecha realidad desde dos puntos de vista: los poseedores o capitalistas y los desposeídos: obreros y fuerza de trabajo.
[4] La división de intercambio se origina en el modo de producción capitalista, en la propensión al intercambio.

tación y transformación social de la naturaleza. Y en aquella época ¿qué clase de industria existió? Ninguna, ¿cómo pudo entonces Proudhon, hacer tales afirmaciones?, ¿cómo salirse de la lógica de la realidad histórica y pretender ver solo su lado bueno? Ya que en la edad primitiva aunque existió división del trabajo no preexistió nunca industria, ni talleres, nada que pudiera dar trance a la industrialización y desarrollo capitalista[5].

Marx determina que la división del trabajo[6] engendra la miseria, porque es por esta vía que la invención de la máquina así como genera competencia con el hombre, y del capitalista con sus rivales, en la medida en que tal confrontación aumenta, acrecienta también en mayores proporciones la perfección de la máquina, lo cual trae consigo grandes beneficios para el capitalista, representados en ganancia, bajos costos de producción, disminución de salarios y posicionamiento en el mercado; todo ello acarrea además la conversión del hombre en un hombre mercancía o máquina, hasta el punto de convertirse en un apéndice más de la máquina, o bien se genera el desplazamiento de su mano de obra. ¿Qué hace un individuo libre que solo tenga su fuerza de trabajo para subsistir, cuando lo desplaza la tecnología? Dejar de existir en la sociedad cuantitativa del consumo, desparecer, adentrarse en la miseria; estos son los antagonismos de la sociedad real, de los cuales habla Marx, los antagonismos que incesantemente critica al sistema imperante, y que los clásicos, como los denomina él, no pudieron ver, pues su conformismo no les permitió escrudiñar más allá en la historia.

---

[5] Es aquí donde se presenta la contradicción más grande de Proudhon, tenemos claro que no determina el lado negativo de las categorías sociales, todo lo explica desde lo bueno para el sistema, pero es en la división del trabajo donde se engendra la división de clases sociales, ya que aquella utiliza como líneas de diferenciación, el tener, el poseer y el ser; el tener los medios de producción, el ser sus dueños, y el poseer capital acumulado, frente a la otra clase, aquellos que no tienen medios de producción sino solo su trabajo, y los que jamás poseerán el capital acumulado para ser y existir en la sociedad.

[6] La división del trabajo y el intercambio descansan sobre la propiedad privada; en otras palabras, el trabajo es la esencia de la propiedad privada para Marx.

Pero Proudhon no solo analiza la categoría de la división del trabajo. Él se atreve a analizar la competencia y los monopolios, la propiedad de la renta y hasta las huelgas de los obreros; en relación con sus apreciaciones sobre la competencia se puede decir que ésta no es un punto de referencia, es una consecuencia, un resultado de la historia, un resultado de la disolución del primer modo de monopolio. Según Marx, Proudhon determina que la competencia es lo que origina los monopolios; nuevamente, él parte desde un capitalismo ya establecido, y dado por la naturaleza; en lo que sí acierta es cuando afirma que "la rivalidad y el monopolio se devoran mutuamente", la competencia sostiene el monopolio en la medida en que es la que le permite el desarrollo de tecnologías y técnicas que lo posicionen en el mercado; enajenando con ello aun más al hombre y acumulando más riqueza para los capitalistas. Proudhon considera que la renta de la tierra se obtiene según la fertilidad del suelo (retoma la teoría ricardiana), para él ésta se da en dos vías: por la fertilidad y por la ubicación. Marx desvirtúa sus afirmaciones y afirma que las rentas no se determinan por la fertilidad y por la ubicación, que una tierra infértil con abono se convierte en fértil, es aquí donde los avances tecnológicos " igualan" las tierras; la superficialidad con que Proudhon analizó las categorías económicas permite determinar la validez que las concepciones e ideologías marxistas tuvieron y tiene aún en la sociedad.

Permitámonos hacer una analogía con los planteamientos marxistas en la obra cumbre de *El Capital*, en el capítulo denominado "La acumulación originaria". Teóricamente, la acumulación originaria se da por los regímenes de pequeña producción, un sistema en que la producción era realizada por pequeños productores, propietarios de sus instrumentos y medios de producción; ellos mismos comercializaban libremente los productos que producían, en este sistema la productividad del trabajo era igual a la unidad de producción. El modo de producción que engendró

este nuevo proceso fue el feudalismo, con sus siervos, sus tierras, sus vestigios de mercado y ciudades, el surgimiento de una nueva clase privilegiada; ínsito a esta disociación, surge la clase que toma como suya la legislación, para poder a su antojo transformar las estructuras sociales de producción existentes en la época; los capitalistas nacientes tuvieron que acabar con toda huella de feudalismo, le quitan a los pequeños productores sus instrumentos y medios de producción de forma violenta, un proceso de desapropiación que a su paso dejó más desposeídos, hambre, miseria, temor, sumisión, y dio inicio a la esclavitud libre del individuo, generando como resultado la lucha de clases, la contienda de los que poseen todo y de quienes no poseen nada. Marx claramente nos demuestra cómo el capitalismo no fue un obsequio de la naturaleza, al contrario, señala cómo la historia era distinta para los individuos antes del trance al capitalismo, cómo los cambios en las estructuras sociales, las relaciones de producción y las fuerzas productivas, chocan y engendran un nuevo modo de producción. No considera idílica la acumulación originaria, nadie quiso desprenderse de lo que le pertenecía; el poder dado por vías terciarias como la legislación, los obligó, la historia social ha engendrado la violencia, la que lleva en sus entrañas una cada vez más cruda realidad.

"Ni el dinero, ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción, ni los artículos de consumo, estos necesitan convertirse en capital y para ello deben enfrentarse: y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías, por un lado los propietarios de dinero, de medios de producción y subsistencia, quienes valorizan su riqueza a través de la contratación de fuerza de trabajo ajena; por otra parte los obreros libres obligados a vender su propia fuerza de trabajo, dueños únicamente de su trabajo".[7]

La libertad en el sistema capitalista es lo que se presupone como el origen de la división del trabajo. Trabajadores libres en sentido

[7] MARX, Karl: *El capital*. Fondo De Cultura Económica. Cuarta reimpresión 2008, traducción Wenceslao Roces. Tercera Edición, México: 1999, tomo I, Capitulo XXIV, La llamada Acumulación originaria, pág. 608.

confuso. ¿Podrá ser alguien verdaderamente libre si se ve obligado a trabajar para subsistir? Ellos, la clase desposeída miran el trabajo como una obligación, un castigo que les ha sido heredado en y por la historia, son obreros libres sólo en la medida en que no pertenecen directamente a los medios de producción, y porque además no cuentan con medios de producción libres. Lo anterior solo puede ser posible toda vez que se cumpla una condición esencial para el sistema salvaje capitalista: el régimen de capital presupone el divorcio entre los obreros y la propiedad sobre las condiciones de realización de su trabajo; el sistema requiere desposeer a cualquier pequeño propietario que obstaculiza su acumulación, él sólo requiere personas que no posean más riqueza que ellos mismos o sea su fuerza de trabajo, para poderla ofrecer libremente en el mercado a cambio de bajos salarios. La acumulación originaria no es otra cosa que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción, procedente de un proceso dado en la evolución de la historia de diferentes civilizaciones.

Marx, en su explicación del origen del capital burgués, ha tenido en cuenta el proceso histórico, más allá de la simple narración de acontecimientos; ha explicado categorías económicas desde su lado perverso, desde la realidad; él es fiel a su ideología y eso lo plasma en sus argumentaciones al criticar, como lo hizo con los clásicos, la forma en que conciben las categorías económicas:

"La acumulación del capital presupone el plus valor, el plus valor la producción capitalista, y ésta la preexistencia de masas de capital relativamente grandes en manos de los productores de mercancías. Todo el proceso, pues, parece suponer una acumulación "originaria" previa a la acumulación capitalista ("previous accumulation", como la llama Adam Smith), una acumulación que no es el resultado del modo de producción capitalista, sino su punto de partida ".[8]

[8] MARX, Karl: *El capital.*, pág. 607

La generación de más riqueza por medio de la riqueza misma, genera un círculo vicioso que arrasa todo a su paso, desde sus inicios hasta el final de su lógica. Dicho círculo sólo se puede romper dando respuesta a la acumulación originaria anterior a la acumulación capitalista, la acumulación que da origen y no resultado al régimen capitalista de producción. Pero los autores clásicos explican la acumulación con invenciones infantiles que vuelven lenta la mente; para ellos hubo quienes trabajaron por acrecentar su riqueza y quienes se dedicaron a malgastar sus bienes, hasta que lo único que les quedó fue su propio cuerpo y su propia fuerza de trabajo; este pecado original, ejemplificado en la economía política ,inicia la pobreza en las grandes masas que con el transcurrir del tiempo y con el fortalecimiento del sistema se han hecho cada día más grandes y degradadas. Hasta el punto de no contar como seres humanos, sino solo y sencillamente como objetos más del sistema, de los cuales se aprovechan y explotan los poseedores para alcanzar la riqueza por vía del trabajo. Marx agrega además: hay gente que no necesita trabajar para comer, estos son quienes acumularon sus riqueza con "trabajo"; en términos de los economistas vulgares, ya que se hacen ricos con el trabajo de otros, con la masificación de la miseria y la urgente necesidad de emplearse de los holgazanes, que solo dilapidaron sus fortunas, ellos son los que venden su vida, su esencia a cambio de un salario que solo le permite reproducirse paupérrimamente en un sistema económico atroz que los empuja más al yugo de la sujeción. Marx insiste en que esta acumulación no fue tan idílica como pretenden hacerla parecer los clásicos, fue un trastorno más que violento de la existencia humana.

El ser humano, desde su nacimiento, consume, como forma de satisfacer sus necesidades básicas. Pero a medida que se desarrolla, a sus necesidades básicas se le suman nuevas necesidades de origen social, las cuales buscan crear una identidad que en muchas ocasiones es moldeada por factores externos, como la publicidad actual; el capitalismo se ha valido de tantas formas para persuadir a la gente creándole día a día nuevas necesidades que satisfacer. La inestabilidad de la sociedad moderna

se compensa en el hogar de los sueños, donde con retazos de todos lados consiguen manejar el lenguaje de la identidad social; por lo tanto, se puede afirmar que la evolución del capitalismo es la persuasión social, la falta de identidad que como consumidores se tiene frente a los productos que el mercado capitalista ofrece. El consumidor "moderno" ya no satisface necesidades, ahora solo colecciona deseos artificiales, que cada vez se hacen más grandes y difíciles de alcanzar, creando inconformidad en su estilo de vida, enajenándolo totalmente, conduciéndolo sin freno a un esclavismo laboral para poder adquirir lo que desea, pero sin saber que cuando cuente con los recursos para adquirirlo, otro objeto será su nuevo deseo y estará lejos de su alcance, estableciendo a su alrededor un círculo vicioso que sin salida lo domina a su voluntad.

El consumismo tiene un poder que se explica a través del dinero, la mejor invención de la ciencia económica, ya que este tiene la cualidad y el poder de la compra. Marx en su teoría lo denomina como "expresión monetaria del valor", profesándole cualidades como equivalente universal de las mercancías; su crítica está en la idealización que los individuos hicieron de ese medio;[9] convirtiéndolo en una mercancía más, la más poderosa y deseada de todas las mercancías. La mercancía que ha llevado a degradar su voluntad, enajenándolo y alienándolo, para someterlo a las condiciones impuestas por el sistema capitalista, al ser libre y poder vender su fuerza de trabajo, buscando en ello la garantía de la reproducción de sus condiciones de existencia y el anhelo utópico de la satisfacción de sus deseos.[10]

---

[9] Lo denominado por Marx fetichizacion del dinero, la parte opuesta del dinero como instrumento de intercambio, es la transformación de la conducta humana.

[10] Shakespeare, en *El timón de Atenas*, le otorga dos cualidades al dinero, 1) es la divinidad visible la transmutación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión e inversión universal de todas las cosas, hermana de las imposibilidades. 2) es la "puta" universal alcahuete de los hombres y de los pueblos.

La transformación del dinero en capital se producirá cuando el poseedor de dinero compra la mercancía "fuerza de trabajo", cuyo valor de uso tiene la propiedad de ser fuente de valor, de crear valor. El capitalista compra en el mercado medios de producción y fuerza de trabajo. Esta circunstancia hace que el proceso de trabajo sea un proceso entre "cosas" que le pertenecen, por eso también le pertenece el producto de ese proceso de trabajo. Le pertenece el hombre, ¿cómo?, como un instrumento más del sistema productivo, como un autómata que no piensa, que sólo actúa, que sólo sirve en la medida en que produzca riqueza, y consuma la riqueza materializada en mercancía; existe en la medida en que consuma su única propiedad: su fuerza de trabajo.

El trabajo materializado en mercancías es la razón de ser de la sociedad capitalista, que se mueve bajo las premisas de libertad, poder, acumulación, trabajo, explotación, propiedad privada, producción, consumo, distribución y subordinación. El capitalismo ha propuesto, o mejor, ha creado un "hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo", al no encontrar su realización en lo que hace. El trabajador es capital viviente, circulante y disponible, que sólo posee como capital su fuerza de trabajo, que en el momento de no materializarla, pierde su existencia; entonces el hombre sólo cuenta en la sociedad en la medida en que produce, en la medida en que es cada vez más cuantitativo. En esta vía el trabajador engendra el capital; pero lo más importante es que el capital lo engendra a él. ¿Qué consecuencias trae para un individuo racional, la dependencia de un "factor creado por él mismo"? La respuesta es sencilla, la enajenación total de su ser. El hombre deja de ser hombre para convertirse en una mercancía más del sistema, que se intercambia por un salario, la cual posee además propiedades humanas sólo en la medida en que existe para él un capital que le es extraño, desconocido, pero indispensable para su subsistencia. Tergiversación total del sistema que enajena al ser y lo niega, le roba

sus aptitudes y actitudes pero que al dejar de existir eliminaría también la existencia del capital: su razón de ser y viceversa[11]. Marx afirma que las necesidades del trabajador son reducidas a las necesidades de mantenerlo dentro del trabajo, de manera que no extinga la raza de los trabajadores y sostenga las necesidades de tenencia y acumulación de la clase dominante.

La relación de la propiedad privada se da en y por el trabajo, suscitando el capital, y dando así origen a la relación entre propiedad y trabajo, lo cual permite comprender que sin la ubicación del trabajo humano en la producción no sería posible la creación del capital, su acumulación; es por eso que el trabajo es la fuente de riqueza[12] de la sociedad burguesa, y fuente de degradación y negación dentro de esta misma sociedad del hombre como ser racional. Marx moviliza una protesta contra la enajenación del hombre, su pérdida de sí mismo y su transformación en una cosa; la historia nos ha permitido comprender la situación actual del individuo como ser enajenado, no autorrealizado, es por eso que el hombre debe ser estudiado en su esencia y luego en su existencia histórica, tal esencia permite diferenciar la naturaleza humana en general y la naturaleza humana condicionada históricamente en cada periódo; la primera hace referencia a la esencia interior del hombre en su forma, en tanto que la segunda es el papel útil jugado por el hombre en el transcurrir histórico, siendo entonces que el fondo coexiste en una estructura real de la sociedad. Marx afirma además que la potencialidad del hombre está dada ya desde lo físico; que el hombre es una materia prima que no puede ser moldeada, pero que sí varía en el transcurrir de la historia, que se desarrolla y se transforma en el producto de la misma; ¿qué transformaciones ha dado la historia al individuo? La auto creación a través del proceso de su trabajo y su producción. ¿Se puede entonces decir que la historia del mundo no es otra cosa que la creación del hombre por medio del trabajo? Si se trasciende, se puede

---

[11] La inexistencia de uno provoca de inmediato la inexistencia del otro.

[12] El capital para Marx, es trabajo acumulado.

afirmar que el hombre ha creado la historia desde la enajenación, desde su negación misma como ser humano y social: esclavo, siervo y proletario. Lo anterior permite determinar que el hombre aún no ha alcanzado su autorealización[13].

Para Marx, en este punto, el hombre ya ha conceptualizado una nueva idea de riqueza y pobreza que difiere de la economía política pueril; en contraposición se encuentra el hombre rico, la plenitud de la necesidad humana, aquí se plasma la diferencia entre el sentido de ser y el tener. La ciencia de la economía capitalista está enfocada al sentido de tener, lo que crea la enajenación y la esclavitud del obrero, olvida su parte social y lo individualiza al punto de hacerlo esclavo de sus necesidades, o peor aún, de sus deseos; todo lo que el sistema quita en cuanto a vida social presume devolverlo en dinero y riqueza. Es aquí donde el hombre se niega a sí mismo, al idealizar el dinero como el medio necesario para auto desarrollarse. Nuestro autor asevera que aunque posea todas estas falsas virtudes, el dinero solo se realiza a sí mismo, como fetiche del hombre, el dinero se crea a sí mismo y se compra a sí mismo. Sostiene además que el trabajador debe tener justamente, estrictamente, lo necesario para que desee vivir y debe querer vivir solo para tenerlo, en realidad el sistema capitalista articula un juego macabro que idiotiza al trabajador a tal punto que este solo existe en la medida que puede tener, y tiene en la medida en que pueda existir; el dinero se convierte entonces en la única cualidad importante, yaciendo la trilogía de producción, distribución y consumo; la cual domina y minimiza al obrero arruinándolo económicamente, pues en tanto más quiera poseer el trabajador más enajenado deberá estar, enajenación que engrandece al capitalista: "La oposición entre carencia de propiedad y propiedad es una oposición todavía indiferente, no captada

[13] El hombre, no ha poseído aun una idea clara de la realidad, de tenerla habría logrado lo que Marx denomina auto realización, sería un hombre libre y productivo, su vida tendría sentido, ha renunciado a la codicia de tener y se realiza siendo. Desde su realización lograría o aportaría a la realización de la sociedad. El hombre se conoce a sí mismo en tanto conoce al mundo.

aun en su relación activa, en su conexión interna, no capada aun como contradicción, mientras no se le comprenda como la oposición de trabajo y capital ”[14].

El trabajo es la esencia de la propiedad privada, será esta misma categoría económica la que presente la disolución del sistema de producción actual, y autorrealice al hombre a través de la propiedad privada superada, la propiedad privada general. Marx plantea el Comunismo como el fin del desarrollo humano, la autorrealización plena del hombre, el que no busca el reconocimiento porque posee todo cuanto quiere en lo esencial, pero para lograrlo se debe vivir una transición señalada como Socialismo, en la cual la sociedad permite la actualización de la esencia del hombre, superación de la enajenación; siendo estas las condiciones necesarias para la existencia de un hombre verdaderamente libre, racional, activo e independiente, es decir la destrucción del fetichismo del dinero y/o las mercancías. Significa ya un mundo en el que el hombre no es extraño entre los extraños, es un mundo conocido, entendido, vivido, es su mundo en donde se siente propiamente él mismo. Como fundamento en la teoría marxista, concebimos al hombre nuevo como aquel hombre capaz de transformarse a sí mismo, de apropiarse de forma dialéctica de valores nuevos, de interpretar y transformar la realidad, al tiempo que se enriquece su propia esencia. Un hombre que pueda autovalorarse deliberadamente como sujeto y objeto del desarrollo; un hombre que sólo puede ser alcanzable cuando desaparezcan todas las formas de enajenación social.

Hegel permite desde su concepción fenomenológica concebir la dialéctica del pensamiento, desde su trilogía: tesis, negación y negación de la negación: en cuanto a la tesis propone al sujeto dentro de un pensamiento abstracto, un pensamiento especulativo el cual le permite ha-

---

[14] MARX, Karl. *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Editorial Atalaya, traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Barcelona - España 1993. Segundo Manuscrito, pág.144.

cer una abstracción de su naturaleza, una abstracción de sí mismo, partiendo del mundo de las ideas: esta tesis es la enajenación que no permite al hombre ver las expresiones negativas de las categorías económicas, su lado *malo*, su sumisión su explotación, su objetivación está determinada por la desobjetivación como una alienación y enajenación, que resultan extrañas aun para el individuo mismo en la que concibe al hombre objetivo en la medida es que este es resultado de su trabajo. Es la tesis la que alimenta la fortaleza capitalista; en otras palabras, es la tesis el sistema capitalista dominante y su lucha de clases. En la negación de la negación se muestra la realidad sensible de la conciencia, esto no es más que la autoconciencia que el individuo toma de sí mismo, en relación a la concepción de trabajo, realidad privada; es la contraposición del hombre racional frente al no racional, es el despertar de la sumisión en que se ha sumergido el individuo en el transcurso de la historia, es el darse cuenta el individuo que no se pertenece a sí mismo, sino que le pertenece a otros, a quienes poseen los medios de producción necesarios para comprar su esencia, permitiéndole la subsistencia paupérrima en un mundo social salvaje que lo aprisiona todo el tiempo cual máquina; más la negación de la negación permite al sujeto la autorrealización total, el saber absoluto, esta autoconciencia no le permite ya al hombre buscar su naturaleza en lo exterior, pues sabe ya que la posee en su interior; es su potencia, es la fuerza transformadora de cambio social, en un ser que ya no es y no será objeto para un tercer ser (capitalista). ☙

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MARX, Karl: *El capital*. Fondo De Cultura Económica. cuarta reimpresión 2008, traducción Wenceslao Roces. Tercera Edición, México: F.C.E. 1999, tomo I, Capitulo XXIV, La llamada Acumulación originaria.

MARX, Karl: *Miseria de la Filosofía*. Contestación a la Filosofía de la Miseria de Proado, Ediciones Folio, Villa tuerta (Navarra) – España 1999. Capítulo II: la Metafísica de la Economía Política.

MARX, Karl: *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Editorial Atalaya, traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente, Barcelona- España 1993. Segundo Manuscrito.

ERICH, Fromm. *Marx y su Concepto del Hombre*; Manuscritos económicos y filosóficos, breviarios. Fondo de Cultura Económica. México 1970.

El concepto de lo político en Carl Schmitt

Juan Pablo Zambrano Walteros
Estudiante de Filosofía. Universidad del Cauca.
jpzamsartre@hotmail.com

Resumen

El concepto de lo político, de acuerdo a Carl Schmitt, implica un fundamento real, es decir, una situación social o una situación que se da entre agrupaciones humanas. Para poder comprender esta situación dinámica, Schmitt recurre a criterios de comprensión para medir la intensidad de los polos que definen las dinámicas sociales, en otras palabras, los criterios de amigo y enemigo que caracterizan la situación tensa de la sociedad. De este modo, lo político constaría en principio en el poder establecer reflexiones sobre las decisiones axiológicas y prácticas sobre el campo social en tensión, para intentar establecer los medios e instrumentos adecuados con vista a configurar la armonía y unidad social (amistad). Pero muchas veces la interpretación del autor se da como referente negativo por parte de ciertas tendencias académicas que miran en sus teorías el vivo ejemplo de la justificación del fascismo. En los numerales que dividen este escrito se intenta hacer una aproximación general a su concepto de lo político para señalar que la apertura de las posibilidades interpretativas puede actualizar un pensamiento que muchas veces se da por anticuado y conservador.

Palabras clave: Amigo - enemigo, lo político, el estado, las formas de estado

I

Carl Schmitt (Plettenberg, Prusia, 1888–1985) es uno de los principales teóricos en el campo de la filosofía jurídica y la filosofía política del siglo XX, sus preocupaciones centrales al respecto están enfocadas en la compleja conformación del campo de lo político y el Estado, especialmente el conflicto social y la guerra. Estuvo involucrado en el partido Nacionalsocialista de 1933 a 1936 ocupando cargos al interior hasta que se retiró por motivos internos a la organización; esta actividad y militancia en el Partido de Adolf Hitler ha conllevado en gran medida una determinada interpretación de sus obras en la que se le considera como el jurista del Reich[1].

No en vano, la asociación con el Nacional socialismo alemán ha sido un motivo para abrir intensos debates en figuras de la cultura alemana y de la filosofía; basta recordar el caso de Martin Heidegger que ha sido uno de los más examinados en tanto que este pensador, quien para algunos es el más importante del siglo XX, participó activamente en el Partido, y por ello se abre la posibilidad de analizar en sus escritos los fundamentos políticos que aparecen velados tras las reflexiones sobre el tiempo, el ser, el lenguaje y la metafísica, entre otros. De igual forma, la vinculación de Schmitt al Partido no es un hecho que se pueda negar, y de hecho es el fundamento para la crítica de sus obras que según sus adversarios, tratan de justificar teóricamente el fascismo.

Claro que no se debe desvincular en filosofía el nexo que hay entre nuestra vida política y nuestra reflexión teórica, como tampoco podemos negar que toda reflexión teórica contiene elementos que en últi-

[1] En el tiempo que va de 1931 a 1934 Schmitt escribe obras importantes que se han interpretado como la legitimación filosófica de la dictadura; entre ellas están: El artículo *"El abuso de la legalidad"* (1931), *Legalidad y legitimidad* (1932), *El concepto de lo político* (1932-1933), *Acerca de los tres tipos de pensamiento jurisprudencial* (1934), el artículo titulado "El líder protege el derecho. Para hablar Reichstag de Adolf Hitler". No es de extrañar que su afiliación al partido Nazi y las obras escritas en la misma época hayan sido motivo para considerar su pensamiento y su figura como la del filósofo oficial del Reich.

ma instancia descansan sobre nuestras preocupaciones sociales, políticas y existenciales. Pero el objetivo que se propone este escrito no es escudriñar en estas relaciones entre la vida política activa y la labor teórico-conceptual de Carl Schmitt; sin embargo, en este espacio se intenta considerar algunos aportes generales respecto a su concepto de lo político y la relación que guarda el Estado con éste en el pensamiento jurista alemán.

La relación de su filosofía jurídica con el fascismo de Hitler ocupa ya un gran campo en el debate filosófico-político muy extenso, ya sea para analizar su vinculación directa o los supuestos de que sus teorías anticipaban el régimen nazi, hasta el punto de que "hasta 1970 en Alemania era considerado un paria político que no merecía ser estudiado, del mismo modo que Alfred Rosenberg o Adolfo Hitler, sino en tanto autores de horribles crímenes" (Benavides, 2008:51). Precisamente, una reflexión general de algunos de sus supuestos nos ayudaría a establecer una imagen de Schmitt diferente a la que estamos ya casi acostumbrados como teórico nazi.

No se intenta de este modo limpiar la imagen del teórico y pensador alemán, pues, desde finales de los años 70 se ha presentado un nuevo interés por el pensamiento político de Carl Schmitt tanto en los Estados Unidos, como en Argentina. Siguiendo la parte estrictamente teórica se pueden establecer nuevos enfoques e interpretaciones, que apuntan a una mejor comprensión de la vasta obra en teoría política de Schmitt, de sus influencias e intereses. Una de las interpretaciones del pensamiento político de Schmitt viene dada por la relación que estableció con el régimen político; la otra interpretación se acercaría directamente a la obra de Schmitt y no a los aspectos personales y negativos que tuvo en su vida política.

Una de las objeciones comunes para un acercamiento a la obra de Schmitt es el contexto de sus reflexiones enmarcado por los problemas surgidos después de la primera guerra mundial y el ascenso del fascismo en Alemania, por lo cual sus teorías políticas han de comprenderse exclusivamente desde este punto de vista y su estudio simplemente obedecería a intereses meramente académicos. Precisamente, en la academia o, para ser más específicos, en la nuestra, en diferentes cursos sobre filosofía del derecho se había hecho alusión a Schmitt como un pensador que justificaba el régimen nazi a partir de sus teorías sobre la soberanía, el Estado Normal y el Estado de Excepción, con lo cual, como estudiantes, recibimos una visión llena de prejuicios sobre un autor polémico y controversial.

En efecto, la imagen que se nos forma de Schmitt puede estar plagada de los errores y prejuicios de nuestros maestros quienes -por sólo citar un ejemplo- confunden el concepto de soberanía con el soberano, y a este con el *Führer* o el Gran dictador cuando las cosas no son así de sencillas en la teoría política de Schmitt. En virtud a la deuda que tenemos para con la Institución y nosotros mismos, nuestra convicción como estudiantes, es el poder superar las deficiencias y unilateralidades a las que a veces nos vemos constreñidos, y tratar de abrir nuevos caminos que con ayuda del lector y su interés, puedan inaugurar así la posibilidad de futuras investigaciones respecto al tema o el autor.

La pretensión en éste escrito es muy modesta, tan sólo trata de poner en juego -si así se puede decir- a un autor poco o nada estudiando en nuestro ambiente académico cuando en otras universidades se reflexiona a profundidad sobre él, y nosotros aún versamos sobre el pensamiento político, por ejemplo de Platón, sin poder extraer consecuencias actuales de sus "postulados". Los motivos de estas reflexiones son variados y por

esta misma condición no han de pasar desapercibidos para el estudiante de filosofía que se preocupe no sólo por la historia del pensamiento filosófico sino también por su actualidad. En palabras de Farid Samir Benavides (2008:52):

> "A pesar de la participación de Schmitt en el régimen Nazi, no puede negarse su importancia para el análisis de problemas contemporáneos como lo son la relevancia del Estado en la globalización neoliberal, la extensión global de la excepción, la creciente creación de espacios de no derecho, en donde la vida humana es reconocida en la ley pero no protegida por ella, etcétera. En los últimos años Carl Schmitt ha sido incluso usado para una crítica de la globalización neoliberal -o para su defensa dependiendo del espectro político del autor-, pues en su obra se encuentran análisis del ordo liberalismo y un estudio acerca de políticas del debilitamiento del Estado para establecer medidas que conduzcan al libre desarrollo del mercado. Lo anterior es expresado bajo el lema de un *Estado fuerte para una Economía fuerte* (…) Críticos de la reciente ola de autoritarismo muestran las contradicciones, esto es, cómo un gobierno puede ser plenamente democrático y a la vez constituirse en un peligro para el Estado de Derecho liberal, como por ejemplo la separación de poderes y el abuso de la excepción (…)"

Aparte de las vinculaciones políticas el pensamiento político de Schmitt contiene elementos teóricos e históricos potencialmente críticos para la constitución de las sociedades contemporáneas y las relaciones de éstas con los Estados. Esta labor muchas veces es olvidada en nuestras facultades, al concebir que la crítica filosófica siempre debe ser negativa o destructiva, en la crítica que concibe que absolutamente nada de los

planteamientos de un autor tenga valor sólo porque, paradójicamente, él no comparte nuestros gustos y afinidades; ésta tendencia puede llevar muy fácilmente a establecer la "crítica" ad hominen como paradigma de los estudios filosóficos y del *ethos* universitario.

II

Lo político es un problema esencial en la obra de Schmitt, digamos que es el eje de su pensamiento ya que en él descansa toda forma de organización e institucionalización. En su obra *El concepto de lo político* (Schmitt, 1998:56) asegura que para poder definir el concepto de lo político es necesario poner de manifiesto las *categorías* que le dan su sentido, alcance, forma y lo definen. En este sentido, las categorías con las que se asume el concepto de lo político constituyen los límites del mismo, y han de otorgar comprensión sobre el problema al que se dirige. Para Schmitt, "Si se aspira a obtener una determinación del concepto de lo político, la única vía consiste en proceder a contrastar y a poner de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas" (Schmitt: 1998:56). El procedimiento de Carl Schmitt trata de definir lo político utilizando un sistema de oposiciones respecto a manifestaciones socio-culturales para su delimitación.

En seguida, Schmitt justifica una serie de categorías en distintos aspectos de las actividades humanas para señalar los polos que han de servir para contrastar y definir una actividad específica. En lugar de entrar en detalles acerca de las categorías que definen acciones humanas específicas, hemos de señalar su relación conforme al planteamiento del mismo Schmitt en la siguiente tabla:

Categorías		Conceptos
Positivo	Negativo	
Bien	Mal	Lo moral
Bello	Feo	Lo estético
Beneficioso	Perjudicial	Lo económico
Amigo	Enemigo	Lo político

Para Schmitt, las categorías que definen lo político son las de amigo-enemigo; ellas designan por un lado el elemento cohesionador de los individuos y por otro un elemento disgregador respecto a una asociación. El propio filósofo considera que la distinción entre los polos del concepto de lo político han de ser el *término* que ha de "medir" el grado de *intensidad* de una unión o de una separación en un conjunto de individuos. La categoría del amigo es el término con el que se mide la cohesión de una asociación bajo la fórmula del amigo=asociación (es el límite de la asociación); el caso contrario lo supone la fórmula enemigo=separación (en la cual el enemigo representa el límite de disgregación). Así, las categorías amigo-enemigo que definen el concepto de lo político para Schmitt, son los polos que sirven como término para la medición de la intensidad de la cohesión de un conjunto de individuos o de una asociación de los mismos, en el plano metodológico para el análisis de una situación social.

El aspecto que sigue a ésta delimitación es indagar quién o qué ha de considerarse *enemigo,* puesto que representa la forma negativa de la asociación o de la dilución de la misma. En este caso, también hace falta ver cuál es el criterio por medio del cual a alguien o algún grupo de personas puede llamársele el "enemigo". En efecto, el error que suele ocurrir al plantearse estas consideraciones acerca de quién ha de ser considerado enemigo y los criterios para dicha designación, es que en gran medida los intentos para determinarlo se encuentran arraigados en los prejuicios de las estructuras de valores y tradiciones que pesan en los juicios de cómo se concibe al otro. De este modo, se puede observar que hay un problema relacionado con los criterios por medio de los cuales se considera a los otros como amigos o enemigos.

En el caso de la filosofía política se ha de considerar estos aspectos si no se quiere formular ideas o formas de percibir a los otros

que atenten contra su dignidad, pues hay que reconocer que muchas veces las grandes teorías políticas han estado permeadas de nociones racistas o xenofóbicas, exclusión de género, imposición, colonialidad, etc., que a fin de cuentas brindan una visión no-armónica de lo político y conllevan a establecer asimetrías no sólo teóricas sino también políticas entre los distintos grupos sociales, etnias o géneros que se relacionan en el seno de un espacio común. Para evitar caer en ciertas parcialidades, Schmitt introduce un elemento "neutro" para poder determinar por cuál actitud ha de considerase "enemigo" un grupo social en virtud de lo que está en juego: lo político, y no de un determinado modo de hacer política, o de concebirla de acuerdo a intereses particulares.

El criterio "neutro" es indispensable para la formulación del concepto de lo político, en cuanto que, por principio, no está involucrado directamente con una especificidad o indicación del tipo: "este movimiento político es nuestro enemigo" o "este grupo étnico es nuestro enemigo". Si seguimos con nuestra posición que el concepto de *lo* político supone un concepto general o de carácter universal de acuerdo a la exigencia teórica propia de la filosofía, tendremos que aceptar la posibilidad de que el criterio del "enemigo" implica de por sí la misma generalidad al que se le adjudica al concepto mismo de *lo* político; o al menos hemos de aceptar una cierta generalidad del criterio. En este sentido Schmitt utiliza este criterio de una forma general y puede ser aplicable a cualquiera; en sus palabras: "todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos" (Schmitt, 1998:67).

Entonces *lo* político como concepto que mide el grado de intensidad de una asociación o una disociación se alimenta de otras esfe-

ras de la cultura y del sistema de valores vigentes en una situación dada. Aspectos como el religioso, económico, étnico y moral entran en juego cuando se trata de caracterizar la asociación socio-política; en cierta medida no sólo entran en juego sino que pueden convertirse estos factores en elementos de disociación y por ende de enemistad. Cabe preguntarse en realidad quiénes o qué entidades son los que determinan o señalan los polos de amigo-enemigo dentro de la asociación, pues no basta considerar simplemente que el criterio amigo-enemigo así, sin más, justifique un concepto de *lo* político aun siendo las categorías fundamentales para su elaboración.

Las categorías en sí dan pie a una fuente de interpretaciones que pueden llevarse a consideraciones tanto negativas como positivas de acuerdo con el modo que sean tomadas, si al pie de la letra o de una forma novedosa en la que hay que añadir ciertos elementos que no están implícitos en sus formulaciones. En este sentido, las afirmaciones de Schmitt acerca de que el enemigo es aquel que disienta de las normas y los valores vigentes, por ende, se convierte en una fuerza que amenaza con la disgregación de la asociación, no son de por sí y rotundamente cierto, puesto que en una sociedad contemporánea la pluralidad de opiniones y expresiones son un hecho contundente, y presentan el problema de la mediación del Estado en lo referente al reconocimiento de los derechos y el respeto por las formas de vida que se presentan en una sociedad de por sí "dividida" o "fragmentada" en la diversidad de grupos étnicos, urbanos, inmigrantes, desplazados y, en fin, de grupos sociales diferenciados.

De igual modo, no podemos suponer que la categoría de amigo como factor que mide la asociación sea tomada al pie de la letra; el caso extrapolado de éste principio sería la homogenización o estandarización de la vida y de un sistema de valores morales, éticos y jurídicos que se

impondría en una determinada asociación. La pregunta que surge de forma inmediata es ¿por parte de quiénes se impondría un sistema social así? Posiblemente por la clase política dirigente, lo que nos llevaría al problema de la administración total por parte del Estado, manejado por personalidades dedicadas a los asuntos políticos; estaríamos hablando desde esta perspectiva del ejercicio modal de la política y no de *lo* político.

III

No solamente actual sino para la época misma de Carl Schmitt, estas categorías resultan polémicas como elementos determinantes del campo de lo político, puesto que si los factores religiosos, políticos, culturales y económicos podían amenazar la estabilidad de la cohesión o armonía social, esto implicaba que dentro del marco de la categoría de amigo se suprimía la diferencia, el ser otro y posiblemente el derecho a la crítica, esencial de la sociedad moderna y el Estado de Derecho. Si se tiene en cuenta que las categorías que definen lo político son polos de asociación y disgregación, y por antonomasia el estado ideal en el que se comprende la sociedad es en la amistad-cohesión, Schmitt se plantea el problema de qué es lo político en relación con las *decisiones* que se tomen para poder asegurar este grado de unión social. Entonces, considera que lo político está dado en el poder de decidir y no exactamente en el grado de cohesión o disgregación; por el contrario, lo político opera sobre el fondo de las categorías amigo-enemigo como la capacidad de decisión acerca de las formas que han de establecer los miembros de la asociación para que esta no se desintegre y mantenga la intensidad de su cohesión.

De acuerdo con el planteamiento anterior, para Schmitt las categorías de amigo-enemigo son el fondo para la toma de decisiones políticas, organizacionales, colectivas, etc., por lo cual representan una *situación* no estática o petrificada, una situación dada. Con estas categorías, Schmitt

intenta representar una situación tensa, angustiante, amenazante, indeterminada y es precisamente en ella que se hace necesario el tomar decisiones para afrontarla. Lo político está íntimamente relacionado con la toma de decisiones para poder afrontar una situación que amenaza con la estabilidad social. Para poder justificar la decisión política en una situación tensa, Schmitt considera de nuevo una forma dual para exponer los motivos de una decisión política, por lo cual establece que hay dos tipos de decisiones. Por un lado están las decisiones *axiológicas* que reflexionan sobre el tipo de valores, ideales y decisiones del tipo *deber ser*; por otro lado hay la necesidad de tomar decisiones *prácticas* y situacionales que exigen formulaciones concretas, limitadas y dirigidas a lo que hay que hacer en una situación determinada.

En otras palabras, en el concepto de lo político encontramos como componentes dos tipos de reflexión que responden a tipos de decisión frente a una situación, hace parte de lo político el aspecto teórico e ideal como el práctico y situacional. Así, el concepto de lo político posibilita dos tipos de reflexión y, a la vez, permite el poder reflexionar sobre asuntos de la política práctica a un nivel teórico; pero ésta reflexión no ha de verse avocada a la influencia parcial ni a la toma de partido por decisiones prácticas o reformas políticas de un partido o sector político. En este sentido, en el concepto de lo político se han de tener en cuenta las ideas o teorías que han de justificar las acciones políticas así como las restricciones o posibilidades para que estas acciones se destruyan o sucedan a otras. Tenemos de fondo una retroalimentación o articulación entre el aspecto teórico y el aspecto práctico; además, la *situación* en la que se encuentra la sociedad se convierte en un elemento fundamental para la comprensión de lo político.

No obstante, Schmitt manifiesta que en lugar de centrar su reflexión del concepto de lo político en el aspecto teórico de la axiología -como lo harían los utopistas- se va a centrar teóricamente en los hechos que constituyen lo político; para expresarlo de otra forma, su enfoque del concepto de lo político está centrado en la "realidad" de la situación que exige el tipo de decisiones prácticas que han de tomarse dentro de una asociación. La situación la ve Schmitt no como algo que no debería ser de acuerdo a las perspectivas de valor que nosotros les asignemos idealmente, sino como algo que está dado en el carácter objetivo y real. Para el autor, ésta es la constante situación: "una tensión originada por el criterio amigo-enemigo, es una situación de la posibilidad de conflicto que tenga serias implicaciones físicas" (Schmitt, 1998:63). La situación real y objetiva es en realidad una situación que muestra fragilidad, potencialmente indeterminada y posiblemente caótica; nuestras seguridades están siempre amenazadas de sucumbir ante la disgregación de todo orden y unidad.

La situación sobre la que se establecen reflexiones y decisiones políticas significa una situación en la cual la posibilidad de conflicto está presente, la categoría del enemigo es una figura fantasmagórica que se hace presente en una asociación y convierte el ambiente social en situación tensa. El enemigo es una figura abstracta que amenaza el orden existente por lo cual han de tomarse medidas para no sucumbir ante él; no es un chivo expiatorio concreto sino también un factor metodológico para la comprensión de lo político en tanto que éste puede generar un sentimiento de terror ante la disgregación de la asociación y cohesionar a los miembros bajo la idea de que las acciones planteadas en el plano político han de consistir en fortalecer los lazos sociales.

La amenaza a la estabilidad de la asociación o amistad es la guerra; en la guerra media la enemistad. La enemistad no es en sí misma

deseable, pero se nos presenta como *real* en la vida política y, en el plano teórico, la enemistad se hace necesaria como *categoría* para comprender lo político y su relación con la guerra: antítesis de lo político. Parece ser que la guerra desempeña un papel fundamental en la comprensión de lo político porque ella es el enemigo o el máximo grado de disgregación hasta el punto en que dentro de su dinámica se establecen relaciones hostiles entre grupos o asociaciones humanas. Como límite negativo, la enemistad se puede convertir en la variable o posibilidad de distintos escenarios y conformaciones políticas; la expresión *enemigo* introduce en la situación en cuanto tal, el *desacuerdo* merced a las motivaciones por las cuales se forman grupos o se asocian ellos y minan la homogeneidad ideal de una situación política asociada. La guerra (Schmitt, 1998:64), la enemistad, el riesgo de disociación no sólo son una situación dada sino posible, y por ello las decisiones que se tomen en el campo de lo político estarán basadas con miras a no fortalecer este tipo de situaciones que afectarían la asociación.

La guerra se convierte en el máximo grado de disociación; por un lado, por motivos internos en lo referente a desacuerdos entre algunas esferas de la vida social, como la religión, la economía o la política misma como ya se había mencionado en palabras del propio Schmitt (1998:67); por otro lado, estos mismos factores pueden llevar a asociar grupos humanos distintos y externos en una relación tensa y la enemistad total (guerra entre naciones) en la cual efectivamente se gesta la agresión. Localizar, reconocer o identificar el enemigo no es una tarea sencilla, ya que no se sabe hasta qué punto puede ser éste una entidad real, o bien si es simplemente un criterio metodológico que introduce Schmitt en su teoría para poder asegurar que las decisiones de la asociación estén encaminadas a prevenir una futura disgregación o bien, evitar o solucionar una agresión. Desde este punto de vista, para la teoría política hace falta precisar qué ha de considerarse como el enemigo en materia de política o de las asociaciones humanas. Al respecto Schmitt manifiesta:

> "Enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro análogo" (Schmitt 1998:58).

El enemigo es la posibilidad de entrar en un estado de combate y negar esta posibilidad puede ser perjudicial para la asociación, la afirmación de que el enemigo existe, al menos puede ayudar en tomar medidas de protección en caso que éste se presente efectivamente. La negación del enemigo no es garantía de que en realidad no exista, por el contrario, es su afirmación aunque, en efecto no exista al menos consolida un estado de preparación; para Schmitt es importante no estar desprotegido de un posible enemigo, vivir prevenido a latentes y futuras agresiones y hostilidades. Al respecto, cabe considerar que la medida implica el hecho de que cualquier asociación, al no estar desprotegida, no será fácilmente blanco de invasores; en el nivel del orden general no puede existir la seguridad, tranquilidad y conformidad, de allí que el pensamiento político emerja en esta situación de posibilidad real del enemigo y la guerra.

Se podría pensar que una sociedad o asociación puede ser fácilmente influenciable y movilizada en contra de éste enemigo potencialmente real, y ella sería objeto de un tipo de dominación ideológica, como lo sería el hecho que un Estado al servicio de interés de clase dirija una campaña ante un supuesto enemigo que efectivamente no lo es, para poder colonizar sus territorios y obtener sus recursos. Claro está, si se toma al pie de la letra que una asociación política ha de tomar acciones para evitar el enemigo, la clase política puede aprovechar la idea para desplegar y extender su poder; pero si tenemos en cuenta que si el enemigo, al decir de

Schmitt, no es algo deseable, entonces la política ha de definirse como la búsqueda de no tener enemigo alguno, una política de no agresión contra el otro es una postura política pacifista; pero esta postura no significa que se niegue al enemigo sino que se lo tiene en cuenta como posibilidad real. O también se puede entender esta postura desde una perspectiva contraria, la de creer que una asociación porque es pacífica no ha de ser objeto de enemistad. De acuerdo con éste punto, una sociedad pacífica que no considere la posibilidad real de un enemigo tiende a hacerse débil organizativamente, y por ende, vulnerable.

Lo político en este caso es el intento de poder mantener diferencias y desacuerdos, lejos de una posible manifestación de violencia o que estas diferencias se cristalicen en actos violentos. No ha de confundirse de acuerdo a esto, el hecho de que una asociación no quiera enemigos con la pasividad, es decir, con una política vulnerable frente a los otros debido a la extrema confianza de la inexistencia de un enemigo potencial. Aquí vale la pena señalar un aspecto, el que si bien una política pacifista que no reconoce a ningún enemigo potencial, puede tener tintes humanitarios, cuando se ha de presentar de manera efectiva un enemigo y se opone al proyecto de la política pacifista, entonces la política pacifista entra en el absurdo: *hacer la guerra para proteger la paz*.

IV

Schmitt advierte que si bien una política ha de estar preparada porque admite la existencia de la posibilidad del enemigo del orden, ésta es una situación de caso extremo, está preparada para la guerra y por consiguiente hay ciertas restricciones por parte del contrincante para entrar en guerra con ella. Se puede decir también que el caso extremo es una política pacifista. Pero lo curioso, como puede observarse desde acontecimientos que van de Vietnam hasta 11 de septiembre de 2001 en los

Estados Unidos, es que las sociedades llamadas democráticas son capaces de movilizar y desplegar el aparato político, técnico, militar en contra del enemigo que ellas mismas crean para justificar invasiones e intereses económicos. Así, contrariamente a lo que se podría pensar superficialmente, los análisis de Schmitt sobre el enemigo y teniendo en cuenta el contexto en el cual nacen sus propuestas, resulta que las sociedades democráticas han llevado a cabo malformadamente y al extremo una política del enemigo como justificación de la invasión a otras sociedades en búsqueda de los beneficios y recursos naturales en nombre de la democratización y en pro del humanismo.

De igual modo, para Schmitt no debe pensarse la humanidad como un todo homogéneo sino como agrupaciones, y las relaciones que hay entre éstas son propiamente asuntos políticos, de ahí que el criterio amigo-enemigo sea adecuado para el autor al caracterizar los tipos de relación política que se dan en el campo humano, puesto que la política se gesta en la pluralidad de los grupos y asociaciones. La idea del enemigo ,para Schmitt, la formación de esta imagen mediante la sospecha y el miedo, es punto básico para la conformación de la reflexión sobre lo político; no se trata simplemente de una estrategia utilizada por las clases dirigentes para movilizar los recursos de un grupo de hombres en contra de otro para satisfacer intereses propios, sino que se trata de algo más impersonal, de una preocupación inmediata a perder la estabilidad y el grado de intensidad de la asociación a la que se pertenece. Entre más se reflexione sobre el espectro del enemigo, la asociación más tenderá a afianzar los lazos que la cohesionan para garantizar una posible estabilidad y evitar un potencial conflicto.

En este escenario se procede de acuerdo con la *perspectiva*, cada miembro de la asociación está decidido en un bando, podría decirse

que cada miembro ha tomado parte en una decisión de pertenencia a los intereses y asociación a la que pertenece. En una posición externa a los bandos enfrentados la decisión política tendrá que ver si se adhiere o no a uno de los bandos para hacer parte de las alianzas, pero las limitantes están en que de una parte se puede reflexionar qué acciones son mejores (axiológicamente) o bien si se suma activamente en el conflicto (situacionalmente). Aunque no se desee, es inevitable eludir la enemistad, e incluso el intento de eludirla nos conlleva a reflexionar sobre la posibilidad real que representa. Por lo cual, en lugar de que la política se centre en la amistad, ha de dirigir su mirada al problema de la enemistad y la guerra, sin el afán de una política bélica centrada en el fortalecimiento del Estado a partir de la guerra, sino en una reflexión que se enfoque en el asunto que se presenta a veces como latente y otras como algo inminente: la guerra, que es "(…)la realización extrema de la enemistad"(1998:63).

Si se supera la noción vulgar de la enemistad y la guerra como factores para una política bélica por parte de uno o varios Estados y asociaciones humanas, entonces debe considerarse el aspecto positivo, por así decirlo, de la idea del enemigo en lo político. *El que no se desee la enemistad y pueda verse en ella una amenaza a la asociación, en lugar de alentar a tomar las armas puede por el contrario impulsar la reflexión acerca de los criterios, conductas, normas y estipulaciones para que se mantenga la enemistad sin que se llegue a la praxis de la guerra*. Se puede mantener la enemistad, la diferencia, la tensión de la situación sin incurrir en el hecho de la guerra y la barbarie. El pensamiento político ha de desplegar todas sus potencias para la comprensión de la situación y evitar la guerra, para ello el criterio de enemigo es fundamental para la identificación concreta de cuál grupo o asociación es la que se muestra más propensa a desestabilizar la organización a la que se pertenece.

La enemistad entre personas es un asunto privado pero una enemistad entre grupos humanos es un asunto público y por lo tanto más urgente para la reflexión política, para enfrentarse o para evitar la posible guerra. Para que pueda existir un estado de guerra se necesita que haya pueblos enteros, naciones, o bien, conjuntos de hombres que desestabilicen al Estado desde el interior. De ahí que los problemas en torno a la oposición se tienen que analizar desde el plano impersonal y colectivo, no desde el punto de vista de las personalidades. Puede existir enemistad entre dos mandatarios pero no en las colectividades que representan, por lo tanto, si las asociaciones no lo conciben así no son enemigas ni están enfrentadas y las querellas personales entre los mandatarios se han de resolver en un espacio privado.

Otra cosa son los instrumentos y medios ideológicos empleados por los mandatarios y sus gobiernos para movilizar los recursos armamentistas y humanos; pero si lo político y su reflexión sobre la situación tensa versan en la manera de cómo evitar a toda costa la guerra, entonces las decisiones y acciones de los mandatarios no han de identificarse con los de la asociación y, en fin, se entra a considerar un complejo problema de movilización de masas, propaganda, abuso del poder, etc., que a la postre terminarían, en principio, desestabilizando al Estado mismo. Pero una cosa es lo político y algo diferente es el Estado; por ello, para Schmitt no sólo lo político sino la relación que éste tiene con el Estado es fundamental en su pensamiento (Fernández, 2002:44).

Schmitt había mencionado en su obra *El concepto* de lo político que "El concepto de Estado supone lo político" (1998:41), por lo cual, el Estado no se comprende sin el concepto de lo político, sin la situación política, o también se puede decir que el Estado y su concepto no determina la situación política sino que es preciso que el Estado esté

erigido sobre el plano político, entonces ¿dónde se da y se lleva a cabo esta esfera de lo político, ésta situación? Como lo político no depende de lo gubernamental o del Estado en cuanto Institución, habrá que caracterizar lo político como una esfera más amplia que el Estado mismo y que se presenta siempre como posibilidad de toda relación humana, por lo cual, la imposibilidad de despolitización presupone un aspecto fundamental del hombre.

En efecto, si lo político se da en la situación en la que los criterios amigo y enemigo la presentan como tensión, lo político no tiene un espacio topográfico porque no está en un lugar, sino que es una posibilidad en virtud del enemigo, la guerra o la enemistad. En otras palabras, lo político es omnipresente en tanto que es posibilidad real y en este sentido no sólo el concepto del Estado depende del concepto de lo político sino de la situación política efectiva, pues el criterio amigo-enemigo no sólo es metodológico sino real; si se presentase la definición del concepto del Estado en el concepto de lo político y viceversa, el concepto de lo político estuviese determinado por el del Estado, se entraría así en un círculo vicioso en el cual "la ecuación estatal=político se vuelve incorrecta e induce al error" (Schmitt, 1998:53), o en otros términos: "con ello el Estado se muestra como algo político, pero a la vez lo político se muestra como algo estatal, y éste es un círculo vicioso que obviamente no puede satisfacer a nadie" (Schmitt, 1998:51), por la carga tautológica que tiene.

Aún así, la unidad soberana que toma la decisión política es el Estado, especialmente, el Estado Nacional, porque para el contexto y la época para Schmitt la comunidad política por excelencia era la unidad nacional. Pero a la vez no se puede dejar de considerar la paradoja subyacente al interior del campo de lo político y el Estado, pues el principio de Schmitt en el cual afirma que "el concepto del Estado presupone el de lo político" deja entrever que el campo de lo político en tanto posibilidad

no está en función del Estado, lo político está desterritorializado dentro del marco institucional del Estado pues éste no lo monopoliza (Delgado, 2013). Lo político se muestra entonces como una intensidad, una posibilidad y fuerza que caracteriza las relaciones humanas, un riesgo y posibilidad indeterminada; por ello, el Estado se presenta como institución que controla el ámbito impulsivo de lo político:

> "Para Carl Schmitt, la función interna del Estado es la de despolitizar, de neutralizar. Así, él tratará de sustituir aquellos aspectos que pudieran resultar polémicos *(de polémos)* por decisiones que busquen la 'paz y el orden'. La política, en este sentido, será policía. El propio Schmitt nos recuerda que la 'fórmula paz, seguridad y orden' remiten a la definición de policía, y que tanto 'política' como 'policía' derivan del mismo término: *polis*" (Saint-Pierre, 2002:263).

El Estado es una institución que neutraliza y despolitiza en tanto que el Estado intenta univocidad política y la centralidad en la decisión. Esta centralidad de la decisión política se nota más claramente en la declaración de guerra en la cual el Estado dispone de la vida de los hombres. Si bien la enemistad no es deseable por parte de los miembros de la comunidad, pero a la vez es inevitable, es el Estado la entidad que dispone de las políticas para que ésta no se convierta en guerra y cuando se hace necesario también dispondrá de las políticas de guerra, por lo cual el campo de las decisiones políticas se despolitiza a la vez que se estatiza; no está en manos de la asociación o de la comunidad en cuanto tal las acciones que ha de tomar en casos de amistad o de guerra cuando el Estado regula el orden. La enemistad puede mantenerse como tensión y posibilidad, pero el Estado puede adoptar políticas para que la posibilidad no se haga efectiva aun cuando subsista la tensión.

En la situación de guerra se hace necesario, por parte de los miembros de la comunidad o asociación política, o como se muestra ya en caso de la intervención estatal, por parte de los ciudadanos, el tomar una decisión en la cual ellos se posicionen a favor o en contra del enemigo. Si la decisión por parte de una asociación es tomar partido por parte del enemigo, el Estado tiene que tomar decisiones y acciones en contra del enemigo interno por medio de una coacción interna, por lo cual se muestra un colapso del orden legal y se establece el *estado de excepción*. Si Carl Schmitt considera la primacía de lo político sobre el Estado mismo, al parecer no puede extraer todas las posibilidades de lo político si instaura al Estado como centralizador de lo político; en otros términos, el Estado se convierte en un mecanismo que centraliza lo político y concentra la decisión política incluyendo la posibilidad de declaración de guerra, en palabras de Schmitt: "En la realidad de la vida jurídica importa quién decide" (2001:34).

V

Uno de los problemas a los que se enfrenta el pensamiento político es a la cuestión de cómo explicar de manera racional el que se de consenso y reconocimiento por parte del pueblo a la estructura, institución o unidad política organizada que ejerce el poder. Cómo puede, entonces, el Estado legitimar su ejercicio, cómo puede legitimar el hecho de ser el que decide sobre la situación política. En los términos de Schmitt, sería la justificación de legitimación de la institución que despolitiza el campo de lo político y concentra en sí las decisiones sobre la situación. Schmitt manifiesta que las relaciones de dominación se caracterizan por la dualidad protección-obediencia siendo el primer criterio el que compromete a los gobernantes y el segundo a los gobernados. Pero este criterio dual en este caso no resulta tan provechoso como el que ha sido utilizado para caracterizar lo político, o sea, el criterio amigo-enemigo; a propósito de los

inconvenientes de este criterio utilizado para caracterizar las estructuras de poder, Bertín y Corbetta (2002) citan un texto de Schmitt que, a su juicio, resume la posición del pensador en lo que respecta a los criterios de protección obediencia; el texto al que hacen referencia se titula "Coloquios sobre el poder y el acceso del soberano":

> "(…) pero ¿por qué obedece usted? La obediencia no es ni mucho menos arbitraria, sino que está motivada por algo y en alguna medida. ¿Por qué entonces dan los hombres su consenso al poder? En algunos casos lo hacen por confianza, en otros por miedo, a veces por esperanza, a veces por desesperación. Pero lo que necesitan es siempre protección y esta protección la buscan en el poder. Desde el punto de vista del hombre no queda más explicación para el poder que la relación entre poder y obediencia. Quien no tiene el poder de proteger a alguien no tiene tampoco derecho a exigirle obediencia. Y a la inversa: quien busca y acepta protección no tiene derecho a negar obediencia" (2002:67).

La obediencia, por ello, no tiene una justificación racional sino que remite a la permisibilidad. Y así como el criterio amigo-enemigo forma parte de la situación política, la protección-obediencia es vínculo que mantiene unidos al Estado y al pueblo, y si no se logra mantener y extender esta vinculación a lo extenso de la asociación, se considera que la vinculación es fragmentaria y propensa al conflicto interno. La autoridad ha de fortalecerse en la capacidad de protección que es capaz de otorgar, de igual modo que la obediencia se otorga en la medida de la misma capacidad de protección. La imposición de leyes, órdenes y decretos, a través de la legalidad de normas y conductas permitidas, organismos estatales, administración pública, etc., están al servicio de la dominación y cohesión

social. Los institutos y estamentos del Estado son mecanismos de dominación y cohesión política. El poder político gubernamental es el poder de hacerse obedecer por persuasión, coacción o bien por su combinación, la autoridad se basa en el poder de imponer obediencia por distintos medios; así al legitimidad del poder es el criterio de validez del poder que se ejerce (Schmitt, 2001:31).

El Estado exige obediencia absoluta en cuanto entidad que concentra las decisiones políticas, y como tal, las disposiciones que establece en lugar de fortalecer el campo de lo político fortalece al Estado mismo; los actos revolucionarios que plantean cambios al interior del Estado y la constitución se llevan a cabo por fuera del derecho y de la constitución; la desobediencia civil, por tanto, trata de una violación primordial al mapa de poder que constituye el Estado, en tanto que fragmenta la cohesión misma y el ejercicio de hacerse obedecer. Las formas vigentes de organización, jurisdicción, normatización son insubordinadas, agredidas, fragmentadas, por lo cual la desobediencia del pueblo implica una destrucción del Estado, la constitución, la organización estatal y el sistema socio-jurídico que comprende.

No está de más señalar el hecho que si esta desobediencia e insubordinación social se gesta dentro del Estado, los participantes de estos actos negativos pasan a ser directamente los enemigos del Estado mismo, los que intentan minar la estabilidad administrativa y jurídica ya constituida. Es complicado saber hasta qué punto el Estado puede hacer uso de la imputación de enemistad a grupos sociales en desobediencia civil, pues, si es cierto que los criterios amigo-enemigo son recursos metodológicos como hechos concretos y que pertenecen a la situación política en tanto real posible, entonces el que se genere una desobediencia civil dentro de los marcos institucionales y geográficos permitiría, en principio, imputar con el cargo de enemistad a los "desobedientes" y tomar medi-

das correspondientes para mantener la paz y el orden que benefician al Estado; en este sentido, las medidas y decisiones no están en vista de la conformidad con lo político sino consigo mismo. El concepto de Estado que no se podía comprender sin el concepto de lo político se deslinda de éste al no posibilitar que se geste lo político, la oposición dentro de sí.

Los desobedientes son precisamente aquellos que no se sienten protegidos, quienes no consideran legítimo el poder del Estado y su derecho de exigir obediencia. De este modo, al interior de un Estado hay fisuras en su constitución y administración que una revolución podría intentar derrocar para legitimar un nuevo orden que incluye una nueva constitución y un sistema jurídico renovado. Por otro lado, también están justificadas las acciones de las fuerzas conservadoras para mantener el orden y la unidad nacional amenazados por la guerra civil mediante los recursos a la legalidad. En este sentido, la relación entre el Estado y el campo sociopolítico muestran un mapa de poderes. Lo político es un estrato de la posibilidad, de la inminencia con la que se gestan relaciones sociales; es un todo fragmentario que exige decisiones, pero estas decisiones quedan en mano del Estado que, en principio, debería mediar estas relaciones y hace posible una forma de relación en la que a pesar de que no se pierda la enemistad, sea pacífica.

Schmitt considera que hay cuatro tipos de Estado que no necesariamente se suceden unos a otros históricamente sino que pueden encontrar formas de combinarse:

a) *El Estado legislativo* se considera como Estado de Derecho o parlamentario basado por normas impersonales. En este tipo de Estado imperan las leyes y no los hombres ni las autoridades. Su legalidad es fundamento de su legitimidad, su autoridad se

forja en la ley, "ve la expresión suprema y decisiva de la voluntad común en la proclamación de una especie cualificada de normas que pretenden ser Derecho, y a las que, en consecuencia, son reductibles todas las demás funciones, competencias y esferas de la actividad de dominio público" (Schmitt, 1971:4).

b) El *Estado jurisdiccional* se caracterizaría por la decisión en casos concretos respecto a la ley y la justicia. Claro está, la decisión la toma un juez con la facultad y criterio para resolver fallos concretos en nombre de la ley. Su legitimidad radica en el criterio de *decisión*. En tiempos de inestabilidad política en la cual el ámbito judicial ha de ser predominante la decisión personal sería idónea para la conservación del status quo social. En el Estado jurisdiccional el ámbito judicial no está supeditado a las leyes formuladas por el poder legislativo.

c) El *Estado gubernativo* adquiere su legitimidad en la representatividad del soberano, por ejemplo, en la monarquía la diferenciación entre los poderes no era válida y el poder estaba centrado en la autoridad personal. Así el monarca es jefe de gobierno, a la vez autoridad suprema, legislador, juez comandante del ejército. De este modo, es el gobernante el fundamento de la legalidad y la legitimidad, como auténtico poder soberano: "la última fuente de legalidad y el último fundamento de la legitimidad" (Schmitt, 1971:8).

d) El *Estado administrativo* se caracteriza por un aparato de funcionarios y fuerzas militares, es decir, una burocracia que se conformaría como la élite de influencia política y no sólo un aparto técnico que está al servicio del gobierno. De acuerdo con este

punto, la legitimidad y la legalidad las provee este aparato técnico de funcionarios en el que las medidas y órdenes muestran un poder impersonal: "El Estado administrativo puede apelar a la necesidad objetiva, a la situación real, a la fuerza coercitiva de las relaciones, a las necesidades de la época y otras justificaciones no basadas en normas, sino en situaciones fácticas. En consecuencia, el Estado administrativo encuentra su principio de existencia en la conveniencia, en la utilidad, en la adaptación inmediata y concreta de sus medidas, de sus disposiciones y de sus órdenes a las necesidades reales" (Schmitt, 1971:13). La legitimidad de este tipo de Estado tiene bases pragmáticas y utilitarias y lo acerca al Estado totalitario por la virtud de administrar todo aspecto de la vida.

Es de mencionar que Schmitt sólo trata de establecer una tipología que consiste en caracterizar elementos que definen un Estado o forma de gobierno. No se propone el planteamiento de un pensamiento utópico en el que se ha de considerar el mejor tipo de Estado para la realización política del hombre, sino que constituyen elementos explicativos de las formas de funcionamiento de los Estados. Esta tipología la establece en su *legalidad* y *legitimidad*, escrito originalmente en 1932, y no pretende mostrar con ello ningún desarrollo histórico o un ideal por alcanzar, simplemente es un ejercicio comprensivo de las estructuras entre la legitimidad y la legalidad de los Estados en general para mostrar que los Estados tienen la suerte de combinar a veces estos aspectos:

"Tanto el Estado legislativo como el Estado jurisdiccional pueden hacerse pasar sin más por un Estado de Derecho; pero también pueden hacerse pasar por tales todo Estado gubernativo y todo Estado administrativo, si se imponen como misión realizar el Derecho, sustituir el antiguo Derecho injusto por un nuevo

> Derecho justo y, sobre todo, crear la situación normal, sin la cual todo normativismo es un engaño. La expresión 'Estado de Derecho' puede tener tantos significados distintos como la propia palabra 'Derecho' y como organizaciones a las que se aplica la palabra 'Estado'" (Schmitt, 1971:23).

VI

Schmitt considera que los Estados pueden tener combinaciones de los tipos anteriormente sintetizados, me parece que los tipos de Estado legislativo y administrativo corresponden a características propias de la contemporaneidad debido a la formalidad del derecho y a la finalidad y funcionalidad que caracteriza las burocracias. De este modo, el Estado legislativo justifica la legitimidad por los medios y procesos de elección que lo justifican, mientras que el Estado administrativo justifica su legitimidad por los fines y en términos de utilidad. Mientras el Estado legislativo se justifica en la legalidad, el Estado administrativo busca legitimarse en la ilegalidad del proceso, del funcionamiento, de la burocracia, del pragmatismo o de la funcionalidad; la funcionalidad entra a formar parte de la vida política y del Estado, la tipología administrativa del Estado puede señalar la corrupción del Estado legislativo para poder justificar su legitimidad o al menos aspirar a ella, y muy bien puede, en caso que logre una revolución legal, hacerse pasar por un Estado de derecho en tanto que se impone el Estado administrativo "como misión realizar el Derecho, sustituir el antiguo Derecho injusto por un nuevo derecho justo y, sobre todo, crear la situación normal, sin la cual todo normativismo es un engaño" (Schmitt, 1971:23).

La expresión "situación normal" de nuevo obliga a establecer una reflexión sobre criterios duales que ofrece el pensador alemán, estos son: normalidad-excepción o estado de normalidad y estado de ex-

cepción, y son fundamentales para la comprensión de la política o de sus propuestas de análisis de lo político. La situación normal o estado normal se da cuando en el gobierno y, en general, en la sociedad, la situación está reglamentada, los movimientos políticos regulados, y el sistema funciona sin oposiciones importantes que pongan en tela de juicio su estabilidad y las leyes rigen por sí mismas. En un estado de normalidad las fuerzas que propenden para el cambio no son suficientes aunque no se quiera decir que no existan, basta recordar que, en el campo de lo político, la oposición, la amenaza que representa la posibilidad real del enemigo, no desaparece ni a nivel externo ni a nivel interno. En el estado de normalidad se puede distinguir lo legal y lo ilegal, y el orden legal, como en todo orden, se sustenta en una decisión y no en una norma.

Respecto a la legitimidad de la legalidad debe tenerse en cuenta, pues, que este problema se basa en la autoridad (Serrano, 1996:30), en la capacidad de crear y poder mantener las condiciones normales a las que ya se aludían y que hacen posible el Estado o al menos el tiempo de su vigencia. El estado de excepción es su contrario, las manifestaciones de algunos miembros de la asociación que no están de acuerdo con la normalidad y que tienen la posibilidad de convertirse en una fuerza para realizar cambios en el Estado. El problema precisamente es que el cambio se concibe como un proceso opuesto al orden y funcionamiento vigente; por ello, al presentarse estas fuerzas que desobedecen el orden vigente le corresponde al gobierno el poder decidir cómo habrá que disponer de los aparatos e instrumentos estatales y legales, y qué tipo de orden establecer frente a la insurrección de los grupos o individuos interiores a la jurisdicción del Estado. Por otro lado, puede decirse que si se logra imponer un nuevo orden debido a un grupo que ha puesto en tela de juicio el Derecho anterior, instaurará un Derecho, una constitución y los mecanismos legales para conservar el orden instaurado recientemente.

Por tanto, el poder que se ejerce desde el gobierno, sea este legislativo o administrativo, principalmente, es el poder establecer las pautas, normas y regulación jurídica para conservar el orden. En otras palabras, se había insistido en que quien tiene el poder de proteger, en este caso el aparato estatal, es aquel que puede decidir sobre el orden de lo político, quien puede centralizar la decisión sobre el campo de la posibilidad real que constituye lo político; el poder de decidir el orden sobre la posibilidad de lo político es la soberanía que es muy diferente a las leyes que son límites y controles para mantener el orden que el poder decida. Las nuevas formaciones de Estado y de Derecho no son dadas subrepticiamente sino atendiendo a las tendencias predominantes en la configuración de la política interna, o en otras palabras, depende del juego que se establece entre fuerzas de cambio y las fuerzas dominantes conservadoras, pues, el Estado al final de cuentas se forma de acuerdo a los intereses de los dominantes quienes se proclaman soberanos y con potestad para decidir sobre el orden político.

Como Schmitt ha tipificado cuatro tipos de Estado que se gestan para centralizar la decisión, considera que los momentos de cambio y una nueva consolidación del poder se hacen por ejes que caracterizan los Estados; los ejes son: Legislación, Jurisdicción, Gobernación y Administración. Los Estados pueden combinar ejes y consolidarse de una forma mixta y es preciso para el conocimiento de lo político el poder identificar estas formas de asociaciones que se gestan y mantienen al interior del Estado, cuál de ellas es capaz que aportar la mayor fuerza para estabilizar la situación normal; por lo tanto, también se podría, en principio, identificar la clase de voluntad suprema que determina, excluye o tipifica a la comunidad en el momento de las decisiones políticas. Cuando hay una fisura en la situación de normalidad, el poder soberano se revela, los ejes de poder (ya sea la jurisdicción, legislación, gobernación y administración) que determi-

nan el Estado salen a luz para mantener el *status quo,* así como también sus posibles formas de legitimidad; en palabras de Schmitt:

"No existe una norma jurídica que pueda aplicarse al caos. Debe establecerse el orden para que el orden jurídico tenga sentido. Hay que crear una situación normal, y es soberano el que decide de manera definitiva si este estado normal realmente está dado. Cualquier derecho es un 'derecho de situación'. El soberano crea y garantiza en su totalidad la situación en conjunto. Ejerce el monopolio de esta decisión última. En ello radica la esencia de la soberanía estatal, cuya definición jurídica correcta no es un monopolio coercitivo o de dominio, sino un monopolio de decisión" (Schmitt, 2001: 28).

Los fundamentos de todo Estado se conciben en los mecanismos de legitimación, ya sean estos administrativos, legales, gubernamentales, etc., y el sistema la legalidad que sustenta, así como los mecanismos de legitimación y legalidad que irrumpen en un estado normal y se hacen soberanos. La soberanía, pues, se hace manifiesta cuando se instaure o cuando haga ejercicio de la decisión política, incluso en el tipo de Estado cuya legitimidad se fundamenta en el orden legal o la legalidad, detrás de su mecanismo universal y racional se encuentra implícita la soberanía que hace uso de la legalidad para mantener el estado de cosas firme ante el campo de la posibilidad real que constituye la tensión propia de lo político. La caracterización de la legalidad y la legitimidad en las que se asienta un Estado son los fundamentos para el conocimiento de la realidad estatal (Schmitt, 1971:10); de igual modo que los criterios de amigo-enemigo lo son para el conocimiento de la situación política. Así, la legitimidad de un Estado descansa sobre el eje de poder que toma posición en su realidad, la identificación de los ejes de poder y de la relación que guarda la legalidad con la legitimidad de un Estado es indispensable en tanto que muchos Estados pueden hacerse pasar por legislativos o Estados de derecho.

El Estado se muestra como la entidad que despolitiza en tanto que monopoliza la decisión del campo de lo político, la asociación se ve restringida en las decisiones, incluso respecto la misma situación que conforman, ya sea esta de normalidad o de excepción. La decisión política no sólo revela los fundamentos de la soberanía y la legitimidad del Estado, sino el papel que desempeña el Estado, y a pesar de la primacía de lo político, el Estado se convierte en el estrato en el cual las decisiones más importantes, ya sea en el caso de la excepción interna así como en una inminente guerra, hace uso de su soberanía para decidir y disponer de la vida de los hombres. No obstante, la función principal del Estado es el mantenimiento del orden, en caso de un conflicto bélico con una nación vecina hay que analizar las causas que motivan la enemistad y, finalmente, si esta enemistad radica entre los pueblos o los soberanos.

VII

A pesar de que Schmitt desmonta el concepto de legitimidad del Estado, de la democracia liberal y el autoritarismo, no toma partido nunca por las políticas autoritarias, aunque, claro está, la insistencia en que sobre el orden impera la decisión soberana hace pensar justamente lo contrario. Efectivamente, toda reflexión sobre la política tendrá que tener en cuenta el papel del Estado en la conformación política propia, como cabe de esperarse, el conocimiento de su funcionamiento es indispensable para la crítica política. En este sentido, las teorías y conceptualizaciones de Schmitt respecto al funcionamiento y los mecanismos de legitimación del Estado vienen a representar elementos para apuntalar reflexiones sobre el mismo y su relación con la sociedad desde diversas perspectivas.

La idea que había primado respecto a la soberanía desde Rousseau en realidad era tan sólo un ideal desde la perspectiva de Carl Schmitt. A mi modo de ver porque en la sociedad en cuanto tal los acuer-

dos son muy frágiles y la tendencia política es una propensión al conflicto. Desde esta propensión que Schmitt llama situación política, se debe partir para reflexionar sobre la política en general, el reconocer las diferencias, los elementos que unen, un proyecto político determinado y común en una asociación de hombres, la percepción que hay del otro, etc., son rasgos esenciales en el conocimiento de lo político si recordamos que el Estado surge como necesidad de contención de las fuerzas de lo político que oscila entre la amistad y enemistad de los hombres.

La soberanía basa su contenido en dos principios, el primero en un estado de normalidad y el segundo en un estado de excepción o de necesidad; este último es un estado catástrofe o estado de guerra al interior o exterior de una nación soberana. En esta situación, el soberano, o aquella persona o entidad sobre la cual reposa todo el poder supremo, es el único encargado y dotado de una facultad única para decidir qué hacer en un caso de excepción o de emergencia en donde no existe ninguna regla o norma jurídica que pueda instaurar el orden. El soberano está comisionado con máxima autoridad para decidir el procedimiento a seguir e intentar mantener la seguridad, el orden y la paz al interior del Estado. Me parece que esta situación la puede aprovechar la crítica política en tanto que si bien lo político es la base para pensar la conformación del Estado y el campo de las posibilidades reales de asociación y relación, entonces habría que pensar lo político como una forma de desterritorializarse de la legalidad del Estado para conformar nuevas formas de relación entre grupos humanos.

Esto último indica que es posible pensar la política en términos que no obedecen absolutamente a la legalidad del Estado, que como instancia que media la soberanía está llamado a disponer de todos los mecanismos necesarios para imponer la orden ante el surgimiento y levantamiento de grupos humanos que no están conformes con la protección

y derechos que el Estado mismo promete y no puede cumplir. Así, un levantamiento en contra de las políticas estatales ha de conocer muy bien quién es el soberano y los ejes de poder que maneja si no está de acuerdo con el sistema de derecho actual y saber también que los mecanismos para normalizar la situación son necesarios dentro de él y por lo cual, con un conocimiento de ellos, poder presionar para modificaciones estatales y nuevas formas de convivencia. ⳩

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

CORBETTA, Juan Carlos. "La política y lo político. De Carl Schmitt a Julien Freund". En *Carl Schmitt. su época y su pensamiento.* Dotti, Jorge & Pinto, Julio (Comp.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. 2002

DELGADO, María Concepción. "El criterio amigo-enemigo en Carl Schmitt". En: Cuaderno de materiales No. 14. Disponible en WEB: http://www.filosofia.net/materiales/num/num14/n14d.htm Consultado en Mayo, 03 2013.

SAINT-PERRE, Héctor Luis. "La centralidad del concepto de 'enemigo' en la teoría de la soberanía de Carl Schmitt". En *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*. Dotti, Jorge & Pinto, Julio (Comp.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. 2002

SAMIR BENAVIDES, Farid Samir. "Continuidad y discontinuidad en Carl Schmitt: excepción, decisión y orden concreto". En *Normalidad y excepcionalidad en la política* (Comp.). Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia. 2008

SCHMITT, Carl. *Legalidad y legitimidad*. Madrid: Aguilar. 1971
_____________ . *El concepto de lo político*. Madrid: Editorial Alianza. 1998
_____________ . *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta. 2001

Desde Maimónides: Una mirada al debate entre ciencia y religión

Paulo César Otero Álvarez
Antropólogo de la Universidad del Cauca.
paulootero79@gmail.com

Resumen

Ciencia y Religión son dos áreas de la cultura humana que se aprecian como distintas y antagónicas; esta diferencia se marcó aun más con la aparición de la tecnología y los nuevos métodos de investigación en la edad moderna; pero esto no fue siempre así y hubo quienes comprendieron que determinadas ideas podrían crear una distinción tan tajante que podrían eventualmente crear un conflicto: Maimónides, el filósofo andaluz, fue uno de ellos, y en su obra *Moré Nebujim (Guía de perplejos)*, señaló, explicó y desarrolló un sistema de comprensión lógico, lingüístico y cultural para establecer la conexión de dos posturas que se separan por falta de comprensión y que en realidad están vinculadas en un mundo intelectual superior que las conjuga manteniendo sus necesarias diferencias.

Palabras clave: Maimónides (Rambam), ciencia, religión, judaísmo, fe, razón.

Pensemos en dos montañas separadas por un gran abismo que, mientras no estén unidas, se han de considerar como dos sitios distintos; cuando aparece un puente entre estos dos lugares alejados, inmediatamente pasan a estar unidos. El objetivo de mi tesis de Maestría en Filosofía[1] consiste, precisamente, en reconocer un puente muy particular entre dos territorios en apariencia apartados. Este artículo es a la vez un resumen y una presentación de dicho vínculo.

¿Cuáles son las montañas que quiero unir a través de un mismo puente? O mejor, las montañas que ya están unidas y cuyo vínculo poco se ha estudiado y menos aun comprendido: La religión y la ciencia. Pero no voy a realizar tal unión basándome en mi propia opinión; para lograr este objetivo he decidido resolver el dilema desde la perspectiva del Rabí Moisés Ben Maimón, conocido en el mundo cristiano como Maimónides (hijo de Maimon), Rabí Moisés el Egipcio y el águila de la sinagoga; en el mundo islámico como Musa ibn Maymun, y entre sus correligionarios como Moshé ben Maimón o Rambam, acrónimo con el que seguiré designándolo en este escrito.

Para quienes no saben de él, he aquí una breve presentación: Maimónides fue filósofo, teólogo, matemático, médico, gramático, astrónomo, "psicólogo", jurisconsulto, músico y primer estudioso de religiones comparadas. Nació en Córdoba, al-Ándalus, el 30 de marzo de 1135. Inició de pequeño sus estudios bíblicos y talmúdicos en la misma ciudad, pero en 1148 una ola de fanatismo almohade hizo que su familia tuviera que aparentar su conversión al Islam y cambiar a menudo de residencia. Vivió en la ciudad de Almería, donde dio cobijo en su casa a su maestro Averroes, hasta trasladarse en 1160 con sus hijos a Fez. Allí residió durante cinco años debido a un nuevo ataque de intolerancia almohade que les obligó a exiliarse, primero durante unos meses, en Israel, y finalmente en

---

[1] La actitud maimonideana ante el debate entre ciencia y religión, tesis en preparación en la maestría en filosofía de la Universidad del Valle, dirigida por Luz Marina Duque.

Egipto. Maimónides residió allí el resto de su vida junto a su familia, en la ciudad de Alejandría y después en Fustat (hoy el Cairo, Egipto), donde se ganó la vida ejerciendo la medicina en la corte del visir Saladino, y luego en la corte del visir al-Fadl, hijo mayor de Saladino. Con este oficio obtuvo una gran fama y admiración popular; tanto así que entre la población árabe se decía: "La medicina de Galeno es solo para el cuerpo, pero la de Ibn Maimón es para el alma y el cuerpo"; se sabe que el rey de los francos en Ascalón quería nombrarlo como su médico personal. Maimónides declinó este honor. En la corte de Saladino llegó a emplear su método de práctica profesional, el que tuvo tanta fama que la población entera cercana al Cairo demandaba sus servicios de una manera exagerada, así lo describe en una carta enviada a su discípulo, Yosef Ibn Aknin:[2]

> He conquistado elevada reputación entre los grandes, por ejemplo el cadi supremo, los emires, la casa de Al Fadr y otros nobles de la ciudad, que no pagan mucho. La gente común considera que les queda demasiado lejos venir a verme a Fustat, de modo que tengo que pasar mis días visitando a los enfermos en el Cairo, y cuando vuelvo a casa, estoy demasiado cansado para continuar mis estudios con los libros médicos; ya conoces cuanto tiempo necesita en nuestro arte un hombre concienzudo para verificar sus fuentes, de modo que pueda tener certeza de que todas las afirmaciones tienen el apoyo de la argumentación y la autoridad correspondiente.

En 1199, cuando contaba con 64 años, le escribía a Shmuel ibn Tibbon cómo era el día a día al que tenía que enfrentarse como médico:

---

[2] Copio el fragmento de esta carta y de la siguiente en ser citada, tal y como la encuentro en *Historia de los judíos* de Paul Johnson (ver bibliografía), salvo pequeñas variaciones en la trascripción de términos hebreos.

> Resido en Fustat y el sultán está en El Cairo, y la distancia entre los dos lugares es una doble jornada de Shabat. Mis obligaciones con el sultán son gravosas. Debo visitarlo temprano todas las mañanas. Si está enfermo, o uno de sus hijos o un miembro de su harén están enfermos, no me retiro de El Cairo, sino que paso la mayor parte del día en el palacio. Si algunos de los funcionarios de la corte está enfermo, permanezco allí el día entero… aunque no haya nada, no regreso a Fustat hasta la tarde. A esa hora estoy cansado y hambriento, y descubro que el patio de mi casa está repleto de personas, encumbradas y humildes, gentiles, teólogos y jueces, que esperan mi regreso. Desmonto, me lavo las manos y les ruego que esperen mientras como, la única comida en las veinticuatro horas. Después, atiendo a los pacientes. Forman fila hasta la caída de la noche, a veces hasta las dos de la madrugada. Les hablo acostado sobre la espalda, porque estoy débil. Cuando cae la noche, a veces estoy demasiado fatigado para hablar. De modo que los israelitas no pueden mantener conmigo una conversación privada hasta el Shabat. Entonces, todos vienen a verme después de los servicios, y les aconsejo qué hacer durante la semana siguiente. Después, estudian un poco hasta mediodía, y parten. Algunos regresan y estudian de nuevo hasta las oraciones vespertinas. Esta es mi rutina.

En 1177 fue nombrado dirigente de la comunidad judía de Egipto. Murió en Al-Fustat el 13 de diciembre de 1204. En Fostat se decretó un luto de tres días, mientras que en Jerusalén se leyeron partes de la *tojajah*[3] , así como la historia de la captura del arca por los filisteos[4] para indicar que el pueblo de Israel estaba sufriendo una gran pérdida. Sus restos fueron trasladados a Tiberíades, donde aún se puede visitar su tumba.

[3] Cf. Levítico 26 y Deuteronomio 29

[4] Cf. 1 de Samuel 4.

La contribución de Rambam a la evolución del judaísmo fue y es tan importante que le ha valido el sobrenombre de "Segundo Moisés" y por eso se inscribió en su tumba *Mi Moshé le Moshé, lo hayá ke Moshé*.[5] En términos religiosos su gran obra fue la compilación de leyes llamada Mishné Toráh (Repetición de la Ley), escrita en hebreo durante los años 1170 y 1180, obra que continuaría escribiendo hasta su muerte. Muchos son los autores que lo reconocen como el filósofo judío más importante de la Edad Media[6]. Al respecto Alicia Axelrod-Korenbrot[7] dice:

> El hombre concreto que mejor ejemplifica al judío que se hace filósofo en la problemática judía, es Maimónides, fuente inagotable de sabiduría para su pueblo, indispensable al mundo rabínico y a la literatura del Talmud, tiene el lugar más importante en la historia de la filosofía judía y un lugar importante en la historia de la filosofía occidental; su punto de partida fue el *Antiguo Testamento (sic) de la Biblia* y su fin, la defensa de los fundamentos del judaísmo en el momento histórico en que estaba en peligro total por los embates mortales de los mahometanos, que forzaban a la conversión, y los cruzados, que se lanzaban contra los judíos en ruta a Jerusalén.

---

[5] Que traducido al español quiere decir: De Moshé (el Moisés bíblico) hasta Moshé (Maimónides) no hubo otro como Moshé.

[6] Hay muchos libros que aportan datos sobre la obra de Maimónides, basta por el momento mencionar los siguientes: BARYLKO, Jaime. *La filosofía de Maimónides*; HESCHEL, ABRAHAM Joshua. *Maimónides;* ORIÁN, Meir. *Maimónides: vida, pensamiento y obra.* PELÁEZ del Rosal, Jesús (editor). Sobre la vida y la obra de Maimónides. (ver bibliografía)

[7] AXELROD-KORENBROT, Alicia. *Maimónides filósofo*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, pg. 5, Cursivas del original.

En términos filosóficos su libro más importante es el tratado llamado Moréh Nebujim[8], libro que se ha traducido al español como *Guía de los descarriados, o Guía de Perplejos. Moré Nebujim* fue escrito originalmente en árabe bajo el título de *dalālat al-hā'irīn* y traducido rápidamente al hebreo por Shemuel Ibn Tibon supervisada por el mismo Rambam. De acuerdo a la lectura corriente y convencional de muchos autores la idea fundamental de Maimónides en *Moréh Nebujim* es la de armonizar entre fe y razón, conciliando los preceptos del judaísmo con el racionalismo de la filosofía, en especial de la aristotélica, dominante en el mundo medieval si bien atenuada con fuertes rasgos neoplatónicos.

Esto es cierto en parte, pues en verdad se hace muy poca justicia a Moréh Nebujim al emitir tan lacónica afirmación, en mi opinión –que mantengo no sin pruebas-: Moréh Nebujim, es una obra rica en elementos culturales, religiosos y científicos de la época y de periodos anteriores, que pretende con ellos considerar de manera profunda temas como la naturaleza de Dios, la creación, el libre albedrío, el problema del bien y del mal, y la relación de la religión con la ciencia[9]. No en vano por eso Maimónides llegó a tener tanta influencia sobre filósofos cristianos como

---

[8] Como existen varias versiones en español de *Moré nebujim,* opté por la traducción de León Dujvne, (ver bibliografía) la cual desde mi perspectiva es fiel al texto; sin embrago en numerosas ocasiones preferí hacer mi propia traducción siguiendo la versión hebrea de Shemul Ibn Tibbon.

[9] Aparte de las obras aquí mencionadas cabe destacar otras obras de Maimónides como: *Milloth Higaión* (Términos Lógicos); *Aquedá* (Poesía sagrada); *Aní Mazkir* (Yo recuerdo), un libro de poesías perdido; *Comentario al Talmud Babli*; *Manual para el Talmud Yerushalmí; Hesbón ha-Ibur* (Cálculo de la intercalación); *Epístola sobre la apostasía; Comentario a la Mishnáh* (La luminaria); Carta al Yemen; *Mishné Toráh o Yad haJasaká; Tehiat ha-Metim; Iggeret Temán* (Carta del Sur), conocida también como *Petáh Tikvá* (La puerta de la esperanza); *Iggarot la-maor ha-gadol* (Cartas para la Luz grande), *Kitab al-faríd* (El libro de los preceptos); *Tshuvá ha-Golá* (Respuesta del destierro); *Tratado del conocimiento de Dios por medio de sus criaturas*; *Séfer ha-Qaséret* (Libro del asma); *Hanhagat ha-Beriut* (Régimen de la salud); *Al ha-Misgal; Harkabat*

Tomás de Aquino y Alberto Magno, en la Edad Media, y en filósofos y científicos de la modernidad como Isaac Newton y Baruj Spinoza. Gustav Karpeles[10] señala:

> En Maimónides los escolásticos pudieron aprender qué postura tenían que adoptar frente a las concepciones de los sabios de la Antigüedad, las cuales estaban en contradicción con sus ideas religiosas; de él pudieron aprender una posición independiente frente a la filosofía griega y árabe. De hecho puede observarse la influencia de Maimónides sobre Alberto Magno y Tomás de Aquino, lo mismo que el franciscano Duns Scotus se ve influenciado por Avicebrón-Gabirol y el filósofo Ibn Daud. Cuando se dice de Alberto Magno que es él escribió de nuevo Aristóteles porque donde la Iglesia es de otra opinión, como por ejemplo con referencia a la eternidad del mundo, mantuvo la doctrina bíblica de la creación y afirmó la inmortalidad del alma humana, no debe olvidarse añadir que precisamente estas teorías que se apartan de Aristóteles, Alberto Magno las recibió de Maimónides; incluso puede afirmarse que varios puntos importantes, como por ejemplo la creación del mundo y la profecía, los tomó directamente, es decir, con una copia extractada de una serie de tratados de Moreh Nekubim (sic). La influencia que ejerció el rabino Moisés de Egipto sobre los dirigentes de la filosofía escolástica… se extienden hasta la determinación del concepto de Dios, cuya argumentación y pruebas

ha-Refuot (Composición de los medicamentos); *De las teorías principales de Claudio Galeno; Aforismos médicos; El problema de las mordeduras de los animales venenosos para el hombre; Perush ha-pirké abrujat* (Comentarios a los aforismos de Hipócrates); *Pirké Moshé* (aforismos de Maimónides).

[10] Citado en KELLER, Werner. *Historia del Pueblo* Judío. 2 Tomos, Editorial Sarpe, Madrid, 1985, pg. 309.

> sigue fielmente Tomás de Aquino, tomándolas de la "Guía de los perplejos" que él había leído en su traducción latina. También la teoría del mal existente en el mundo, que de Tomás pasó a Leibniz y a la filosofía moderna, es original de Maimónides, así como la ética escolástica, que, cuando se eleva por encima de Aristóteles…, sólo ha utilizado uns clara diferenciación, que ya Maimónides… había distinguido entre virtudes ética y de conocimiento.

Lo que se ha olvidado frecuentemente al examinar la obra de Rambam es que el aparato conceptual filosófico empleado a lo largo de *Moré Nebujim* está de principio a fin operando con un solo propósito: esclarecer mediante el uso riguroso de la razón lo que ha sido aceptado por autoridad y tradición. Lo interesante es que Rambam para lograr dar cuenta en términos humanos de lo que ha sido expresado en términos divinos, no solo se vale de su propia tradición soportada textualmente en la Toráh[11], el Talmud[12], en los Targumim[13] o en los muchos midrashim[14],

---

[11] Toráh: Enseñanza, Instrucción. Por Toráh o Sefer Toráh (Libro de la Ley o Enseñanza) debe entenderse primeramente los cinco primeros libros de Moisés: *Beresith* (El Principio), *Shemot* (Los Nombres), *Vayiqra* (Y Llamó), *Bemidbar* (En El Desierto) y *Devarim* (Las Palabras), más conocidos por los cristianos por sus nombres de origen griego: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. Esta expresión suele también extenderse al resto de los libros del Tanaj. En un sentido más amplio se refiere también a todas las tradiciones rabínicas que se conocen como la ley oral y que están contenidas en el Talmud y varios escritos conocidos como Midrashim.

[12] Talmud: Estudio. Palabra hebrea que dentro del Judaísmo designa el material de estudio que conserva parte de la tradición oral. Existen dos Talmud: el Talmud de Babilonia y el Talmud de Jerusalén, ambos están formados básicamente por la Mishnáh y la Guemará. Primero vino la Mishnáh (la Repetición, las enseñanzas de los Tanaím) y luego los Amoraím explicaron la Mishnáh, y estas explicaciones

sino que se vale en un segundo punto de apoyo proveniente del exterior del judaísmo, donde autores griegos y árabes como Platón, Aristóteles, Alfarabi, Avicena, Averroes y Alejandro de Afrodisias, son entremezclados para construir con ellos un puente hacia la verdad. ¿Pero cuál verdad? Que la diferencia entre religión y ciencia, entre fe y razón es un asunto de lenguaje, no de *quididad*.

Sin embargo, a su vez sabe mantener la diferencia a pesar de haber indagado tras los denominadores comunes que estableció por nexos de comprensión que excluyen el conflicto y la oposición. Rambam sabe lo que sabe, y aún más, sabe cuánto vale su saber, y por eso, frente al perplejo, al dubitativo, está tan seguro de su verdad expresada en términos religiosos y culturales; precisamente eso no impide sino que, por el contrario, le permite examinar en su justa medida otros mundos intelectuales.

No obstante, conviene aclarar algo en este punto: con frecuencia se ha exagerado el papel de Aristóteles en la obra de Rambam; es cierto que para Rambam, Aristóteles es una fuente de claridad y precisión, al punto que en *Moré Nebujim* Rambam sigue su esquema y lo aplica con tal maestría que presenta a las verdades que en la Toráh están dispersas de un modo coherente, diferenciando tajantemente, de paso, de un modo demostrativo el orden natural y efímero que percibimos y entendemos con leyes y controlamos con experimentos del orden de lo espiritual, metafísico -o más bien divino- que persigue otros propósitos y refleja una

---

de los Amoraím se encuentran en la Guemará (la Conclusión); es la Guemará la que difiere en los dos Talmud. El Talmud Ierushalmi fue finalmente completado en los 400 E.C. y el Talmud Bavli en los 600 E.C.; el primero es más corto que el segundo.

[13] Traducciones de las Escrituras hebreas al arameo.

[14] Pl. de Midrash. El Midrash "búsqueda" o "Interpretación". Con esto se designa una amplia colección de escritos rabínicos que buscan, de una manera detallada, la interpretación de los textos bíblicos con el fin de aclarar puntos legales, o bien para sacar lecciones que se emplean como narraciones de carácter pedagógico.

naturaleza inaccesible por vías de la corporalidad; sí por las de un intelecto entrenado y disciplinado que debe prepararse para comprender un mundo superior en el que se aplica la terminología convencional que se emplea por medio del lenguaje humano ya que sus percepciones no coincide con él. En ese sentido, Rambam descubre algo importante y decisivo que abrirá las puertas de un futuro antiaristotelismo: Aristóteles se equivocó cuando empleó las fórmulas y leyes del mundo natural para comprender y describir el mundo inmaterial. Por eso, y entre otras cosas, considero a Maimónides como un precursor de los intelectuales de la modernidad que tanto lo emplearon sin pagarle derechos de autor.

Como sea, *Moréh Nebujim* es un tratado redactado en tres partes claramente distinguibles: La primera parte trata de cómo debe ser interpretadas las expresiones claves de la Toráh que suelen dejar –en ese entonces como ahora- perplejos a los lectores. La segunda parte trata de las pruebas de existencia, incorporeidad y unidad de la Causa primera, de las inteligencias, de las diversas esferas, de la constitución del mundo, de la creación *ex-nihilo*, de las leyes y designio de la naturaleza, de la profecía y de la interpretación filosófica de los libros sagrados. La tercera parte está dedicada al examen del sentido de la Providencia, de los ritos prescritos en la Toráh y de las conclusiones *halajicas* o conductuales a las que estos apuntan.

De acuerdo a Werner Keller[15] en *Moré Nebujim*, Rambam: "… desarrolla una filosofía religiosa del judaísmo, formando una sola unidad, dos concepciones del mundo, la religiosa y la filosófica; de reconciliar la fe y el saber". Pero cabe aclarar que esta "reconciliación" es una operación que Rambam formaliza a razón del "perplejo", porque en sí mismas están siempre reconciliadas en el espíritu de las Escrituras. El mismo Keller cita a Josef Kastein que asegura: "…si la religión debe conducir a un claro

[15] Op. cit. Pg. 308

conocimiento de Dios, debe concordar con las exigencias de la razón. Pues no sólo la fe, sino también la razón, es una fuente de la revelación. La primera está corporeizada en la Biblia, y la segunda en la filosofía de Aristóteles". En términos generales estas declaraciones parecen evidentes, ya que siguen o continúan la idea generalmente admitida que considera que Rambam quiso hacer una componenda del judaísmo con el aristotelismo y ya; pero lo contrario es lo que sostengo aquí: para Maimónides en la Toráh están expuestas las dos vías, la de la razón y la de la fe, y son Aristóteles y los peripatéticos, los que en algunos casos coinciden con ese aspecto de razón que permanece velado para el "perplejo", por su falta de conocimiento de la Escritura y la tradición que la explica.

Pero ¿por qué leer un autor del que nos separan casi 800 años? ¿Nos puede decir algo con respecto al debate de ciencia y religión un judío religioso que vivió muchos años antes que se desarrollara la ciencia moderna? En este breve articulo sólo puedo exponer estas importantes preguntas para sugerirlas, no para responderlas, tarea que he dejado para desarrollarla en la tesis de maestría; basta por ahora resaltar la importancia de Rambam como un filósofo y científico, que siendo de fe judía, puede aportar muchísimo al debate actual de ciencia-religión, lo que a su vez permite pensar en una solución que se traduce en una conciliación entre las partes. Para desarrollar esta idea general, la tesis se desarrolla en cinco capítulos que tratan de lo siguiente:

1) Presentación, estado del arte y objetivos de la tesis, los cuales han sido expuestos rápidamente en este artículo.

2) Ideas y posturas filosóficas en Occidente que han buscado la unión entre religión y ciencia y la postura maimonideana;

3) Presentación del método de Maimónides haciendo énfasis en su idea de la percepción y en aquellas características culturales judías que lo hacen particular y distinto a los métodos desarrollados bajo una óptica helenista (aristotélica o neoplatónica).

4) La búsqueda de la totalidad en la ciencia como un modo formalizado y lógico del monoteísmo;

5) La íntima relación de homonimia entre las leyes divinas y las leyes científicas;

6) La idea de la ciencia y la religión bajo la óptica de Maimónides en la que una y otra son consideradas como necesarias para la comprensión de lo Absoluto.

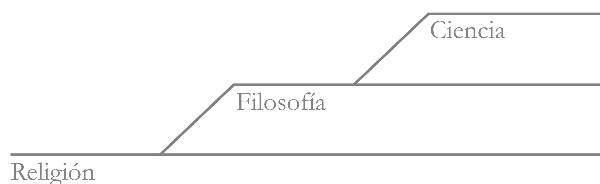
Sin duda, en esta nota estoy simplificando mucho y detrás de todas estas afirmaciones subyacen muchos elementos, dilemas, cuestiones e interrogantes de la más variada índole que puedo resumir distinguiendo el dilema, a mi modo de ver, fundamental: la ciencia y la religión se han separado básicamente porque los motivos expresados en sus particulares sintaxis y sus prácticas han ido divergiendo cada vez más, al punto de ser considerados como totalmente distintos, y quizás hasta antagónicos. Basta con pensar cómo elementos tan cotidianos como el agua, la luz, o abstractos como el tiempo y el espacio, no son lo mismo para la religión y para la ciencia. La fe y la razón llenan de sustancias cualitativamente distintas a los elementos que llenan la realidad.

El conflicto entre religión y ciencia es, en apariencia, muy antiguo, o por lo menos se manifiesta como profundo en el alma humana; sin embargo, prestando atención a la historia, es fácil percatarse que du-

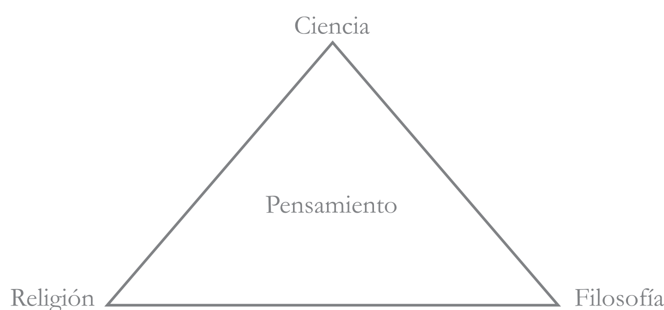
rante siglos lo que en verdad ha sucedido es una continua bifurcación de una a partir de la otra, como por ejemplo de la astrología en astronomía, de la numerología en matemática, de la homeopatía en medicina, del sacerdocio a la psicología, del creacionismo al evolucionismo, de la alquimia a la química, sin que estas bifurcaciones impliquen una desaparición de las formas precedentes a favor de las novedades, porque en la cultura y en el intelecto, al igual que en la naturaleza, nada se pierde, sino que rota para ir y volver cuando sea necesario. La historia de la filosofía da muchas lecciones al respecto.

Pero esas diferencias pueden ser de nuevo comprendidas dentro de un mismo espectro, reunidas bajo una misma idea si y solo si, se parte de una concepción más amplia, una concepción que desde su inicio no presente las diferencias como antagónicas, sino que las exponga como lo que realmente son: dos direcciones que parten y se desarrollan desde un mismo punto, y que alejándose paradójicamente permanecen unidas, como una cuerda que se estira, y que no debe romperse si quiere mantener su integridad.

Desde esta perspectiva, considero que la relación de la religión y la ciencia, mediada por la filosofía, puede ser apreciada básicamente de dos maneras: una histórica y otra semiótica; en la primera, religión, filosofía y ciencia (en ese orden), son tres momentos significativos de la historia humana que se han permitido, en su desenvolvimiento, una progresiva aparición sobre la base de la experiencia adquirida, y en ese sentido cabe decir que no son antropológicamente prescindibles. Para ser más grafico lo explico con el siguiente esquema.



La religión precede a la filosofía y esta a la ciencia, pero la última es un desarrollo evidente, y de algún modo lógico de la primera. Entendiendo esto se puede comprender la unión de estas tres dinámicas del pensamiento en una dinámica semiótica, la cual grafico así:



La relación de estos tres factores no se encuentra en todo tiempo ni en cualquier intelectual. Maimónides es un filósofo en el que estas tres dinámicas del pensamiento se encuentran coordinadas, estableciendo un pensamiento completo en el que estos tres elementos constitutivos se integran y se reorganizan para ejecutar un acto intelectual único y especial, capaz de comprender la realidad desde una óptica más amplia.

Por eso considero tan importante revisar este antagonismo desde la perspectiva de Maimónides, una perspectiva que no es solo suya, sino la de una tradición que siglos atrás ya se había interrogado por los problemas más básicos y abstractos que han interesado al ser humano, y que bien puede ser apreciada desde la visión hebrea de la ciencia, una visión que se aprecia en el papel de preservar y conjugar en una dinámica lo narrativo y lo lógico, sin condicionarse por el antagonismo entre *mythos*

y *logos* propio de aquel mundo griego que tuvo que ir renunciando a sus dioses con el fin de mantener el poder terrenal, en especial aquel que se estableció con el helenismo alejandrino.

Y es que en esta relación estrecha, de mutuo alejamiento, radica la unión de la religión y la ciencia, elementos de una dicotomía que considero como dos virus de la misma cepa, dos ángeles nacidos de la misma nube, dos hijas del pensamiento y la reflexión ante el mundo, y que han venido divergiendo siglo a siglo. En este sentido, asumo que las diferencias –por lo demás necesarias- entre una y otra no se expresaron en términos de "conflicto" sino hasta el período de la modernidad, en el que se ha venido perpetuado, gracias a posturas materialistas y espiritualistas extremas, una discusión pobre en la que ninguna de las partes está presta a conocer la postura del otro.

En este orden de ideas, considero que la filosofía es la única forma del pensamiento que ha vinculado y ha mantenido con vitalidad los elementos discursivos de las partes aquí implicadas ¿Acaso dios, espíritu y alma, no siguen conviviendo – para bien o mal, para gusto o disgusto de unos y otros – con episteme, teoría y método? Es más, ¿no comparten los dos discursos elementos abstractos en común, como verdad y conocimiento? ¿No incluyen elementos concretos que adquieren poderosos valores, como luz, agua y tiempo? Considero que los puntos en común entre una y otra son de índole filosófico, y como tal es desde ahí que se pueden abrir puentes más amplios para hacer de este conflicto una enorme solución; una solución que vaya más allá del terreno en el que en últimas se ha querido resolver la cuestión, el terreno político.

Tanto en nombre de la ciencia como de la religión se han hecho bellezas y atrocidades: se matan sectarios, se agreden intelectuales,

se propagan enfermedades y se perpetuán fanatismos, se crean armas, y a pesar de todo ello, tanto unos y otro responden que nada de eso los representa, que son meras consecuencias o prácticas desviadas de sus fines originales, ¿pero acaso no están la religión y la ciencia en sus consecuencias? ¿Cómo parcelar en hechos tan contínuos y concretos las causas de sus orígenes? Como ya lo enuncié, para responder es necesario dar una apreciación filosófica al dilema para sobrepasar las dos visiones en pugna. Pero entonces surgen otras preguntas: ¿qué puede hacer la filosofía frente a este panorama? ¿Qué puede hacer la actividad más abstracta del hombre, y por lo tanto su primara herramienta del pensamiento, frente a esta situación tan constantemente actual? La filosofía puede hacer que las dos partes en pugna miren hacia un punto común: una nueva ética; una ética que necesite de las dos partes para no olvidar ni quiénes fuimos, ni dejar de ir hacia dónde quiera que vayamos.

Para abordar el tema he decidido hacerlo desde los postulados básicos de la tradición judaica, una tradición que por siglos ha visto en la ciencia no una contraparte de la religión, sino por el contrario una rama del saber, de la intelectualidad del ser humano, y sobre todo de un método para acercarse a lo divino. En apariencia lo que aquí denomino "conflicto" puede parecer ente el mundo académico como algo que ha sido superado; pero esto no es así: el mundo actual se debate precisamente en la encrucijada de los viejos y nuevos valores; los primeros provenientes de la religión y los segundos de la ciencia. Lo que en términos evolutivos se traduce como un abandono de lo que nos permitió ser por lo que nos permitirá seguir siendo.

Entender esto es crucial. La nueva mentalidad del mundo necesita, de manera acuciante, que cada vez más intelectuales aborden temas que no por grandes o generales, son menos específicos y particulares.

La religión y la ciencia, desde mi perspectiva, una vez surgidas en el mundo humano no desaparecerán, tenderán tarde o temprano a ser reconocidas como dos miradas de la misma realidad pero desde diferentes orillas: la del concepto y el símbolo.

Desde la niñez he sido lector de libros que representan a la religión y la ciencia, al haber sido y seguir siendo un ávido lector de estas literaturas dispares nunca me ha sido claro por qué es que el debate aparece en ciertos lugares tan poco instructivo, o tan poco fecundo. Nunca consideré a las dos posiciones del mundo como antagónicas, por el contrario siempre me parecieron dos formas de conocimiento aplicadas a motivos muy particulares, pero que podían tener fronteras en común; es más, ¿no se polemiza, precisamente, con lo que más se nos aproxima? Los materialistas y los idealistas están parados de un lado y otro sin darse cuenta que la disputa es por palabras, por meras palabras a las que se les da un contenido sobre el cual se instala la dificultad, ¿pero más allá de las palabras qué queda? El limpio sabor de la vida sin mediaciones. Entre la materia y el espíritu una tenue cortina de niebla se levanta, niebla que quiere parecer un muro.

Por todo lo anterior, no solo considero que ciencia y religión son compatibles, sino que cada vez más sus fronteras se harán tenues cuando por fin la comprensión y el entendimiento mutuo de las partes nos eleven más allá de sus fronteras y se puedan apreciar lo que las dos visones dejan ver al estar reunidas. Para finalizar, debo agregar que como profesional en antropología dedicado a trabajar con grupos humanos y, sobre todo, por contar con una educación que se ha movido en los dos "puntos", considero que es mi deber y competencia establecer puentes por los que los grupos humanos implicados en un conflicto (en este caso científicos y religiosos) puedan en conjunto contribuir a solucionar problemas que tienen en común. ☙

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AXELROD-KORENBROT, Alicia. *Maimónides filósofo*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

BARYLKO, Jaime. *La filosofía de Maimónides*. Buenos Aires: Ediciones Marymar, 1985;

HESCHEL, *Abraham Joshua. Maimónides*. Barcelona: Muchnik, 1995.

JOHNSON, Paul. *La Historia de los Judíos*. Javier Vergara Editor, Colombia. 1991

KELLER, Werner. *Historia del Pueblo Judío*. 2 Tomos, Editorial Sarpe, Madrid, 1985.

MAIMÓN, *Moshe Ben* (Maimónides). Guía de los Perplejos. Traducción de León Dujvne. Conaculta, México. 2001

PELÁEZ del Rosal, Jesús (editor). *Sobre la vida y la obra de Maimónides*. Córdoba: El Almendro, 1991.

ORIÁN, Meir. *Maimónides: vida, pensamiento y obra*. Barcelona: Riopiedras, 1984.



Martha Cecilia Ortiz Quijano

Estudiante Ciencia Política, Universidad del Cauca
Shafali75@hotmail.com

DOS CUERPOS EN UNA NOCHE DE DOMINGO

El domingo nos abriga
una habitación,
un ritmo distinto, agitándolo todo,
un rayo, ilumina nuestras tristezas.

Más allá de la ventana,
                              la lluvia,
                                        el frío,
                                                  el destierro…
otro mundo se entreteje en el llanto,
un mundo entre sinsabores,
más sórdido y menos tibio nos arrastra.

Dos cuerpos expiando sus propias culpas,
el estruendo de un estómago hambriento, nos estremece,
el dolor de unos ojos vacíos
perdiéndose en estas calles,
sus pasos al unísono con el aleteo de la muerte
                                                            les golpea la cara.

Dos cuerpos remolcan sus miserias
como quien lleva a cuesta
todos los karmas de la existencia,
vidas paridas en el absurdo,
la ciudad
            los ha ido tragando cada noche.

Dos cuerpos en una noche de domingo,
dos almas perdidas entre locuras alucinógenas
escapes efímeros, que traspasan la razón o el desvarío,
como el malabarista que camina sobre una cuerda,
o como monja de clausura
que guarda sus gemidos entre el silencio,
                                                            como quien guarda sus sueños
y sus deseos en el relicario del olvido,
como quien reprime sus certezas,
                                                con el escapulario entre las piernas.

Nuestros cuerpos, en cambio…
se abrazan, condensan el instante,
                                                eternizándolo con recelo,
son enredaderas las manos,
se instalan en nuestra piel,
estos ojos trasgreden al tiempo,
tu boca y la mía se reconocen con un beso,
nos hacen vibrar en el mar de la duda.

Dos cuerpos embriagados de vino tinto
un rojo intenso, acomete el aire de domingo,
la nostalgia de un amor extraviado en tu aliento
emerge como una herida abierta, que no quiere sanar,
como ese río que se desborda en nuestros ojos,
dejando en cada grieta, el aroma de la despedida.

PADRE

Dime padre,
Qué puerta o que ventana debo abrir
/para ir a tu encuentro,
Dime, si debo llevar monedas para el barquero.

Dime padre,
Cómo te reconoceré al otro lado de la orilla
Yo, tan pequeña y sin tí...
Mis pasos eran nuevos,
Mi mundo del color de los nardos,
Mi risa, no conocía de lágrimas
/antes de tu despedida.

Cuéntame Manuel,
Si aún vienes en las noches
A verme detrás de los espejos,
A reconocer en una imagen a la niña
/que ocupa este cuerpo de mujer.

Dime padre
Un cuento antes del sueño eterno
Así como cuando era niña y me hacías dormir,
Atrás quiero dejar esos recuerdos,
La noche en que me arrebataste al mar
Y me devolviste a la vida con tu último aliento.

Cuéntame padre
Si podré reconocerte,
O escuchar tu voz que me llama,
Escoge una hora para nuestra cita,
Donde la noche acabe y el alba nazca.

Dime padre
Si valió la pena
Buscarte entre las sombras o detrás del armario
O intentar encontrar el brillo de tu mirada
En la fotografía que aún perdura
/en la casa de mi madre.

Manuel, padre…
Del calendario señala un día de Febrero,
Febrero es el mes de mis ausentes,
Cualquier día es bueno para morir,
Prometo llegar a la hora exacta
Y que me lleves de la mano a mi nueva morada.

ABUELA TINA

A: Robertina Rodríguez

Mi abuela es palmera,
su espalda marimba de chonta
tocada por el sol,
mi abuela es negra
como las noches sin luna,
su cabello en cambio es nieve rebosada
y en su sonrisa de alondra viajera
se alojan todas las estrellas,
mi abuela lleva la primavera en su vestido
menea su cuerpo altivo
impulsada por olas del mar.

La casa de mi abuela de madera y azotea
de corredores amplios y veraneras
y una escalera que lleva a un cielo desconocido,
la casa de mi abuela con carbón siempre tibio
y comida fresca,
los ecos de mi infancia
aún conservan la risa de traviesa
en un cofre olvidado de esta casa vieja.

Mi abuela se marcha sin avisarme
el penúltimo día de Febrero
con la frente en alto y el deber cumplido,
se marcha mi abuela subida en su canoa
y se va alejando por un camino largo de manglar,
los cangrejos miran su paso y le dicen adiós
ella rema con su canalete
y la vista fija hacia delante
para no ser estatua de sal.

Johan D.A Acosta

Estudiante de Filosofía Universidad del Cauca
Johan_acosta58@hotmail.com

FLORESCENCIA

Necesario el Edén con sus árboles mágicos
Sus orugas con sus metamorfosis,- mariposa-
Entraña el crecimiento colorido de arcoíris - lluvia-
¡Lluvia no recesa nunca!

Grandes islotes, la mañana está llena de sabores
Durazno bañado en gotas de agua
De delfines con su baño como curvatura en los cielos
¡Dan dibujo al paraíso e inocencia al universo entero!

¡Las abejas sus panales y sus mieles!
Dan dulzura a los dedos, los labios ¡a los grandes besos!
Hipertermia en su aguijón pequeño, deleite en el trabajo
¡Elogio a sus hermanas las avispas!
Urgían en los girasoles de alborada.

Imperceptibles son sus vuelos, su cantor entre las alas,
Llaman a su búsqueda a la admiración al firmamento
Sus coloridos en rayas, ¡El negro siempre de misterio!
Amarillo de sol de sensibilidad frente al infinito – tranquilidad-
Su planeo como el del colibrí – etéreo viento- en devenir con el universo.

¡Néctar que la flor dedica, que en los cielos te brinda energía!
Que un descanso al insecto no niega, vigoriza su mirada
De un verde en cuadros surrealistas, conspira al cosmos
¡A sus primas hormigas invita peregrinas de lo indefinido!

RECITADO BAJO.

Enfermo por el hedor de las miradas
Enfermo como ahora, como nunca
Enfermo de Tristeza en la vía de ironías.

Paramédicos en ambulancias, heridos por el sueño
Directo al olvido entre las tumbas
Parecen noctámbulos risueños como en cuento.
Quizá
Hasta los cielos mienten, las mismas nubes
Con sonrisas de profeta expresando ficción
Actores de reparto el teatro es descubierto
Bienvenido sea el desconsuelo perpetuo.

Agraciado el suelo nunca miente
Los pasos de los restos, los toma en silencio
Guarda las mejores sonrisas, los pasos más lentos.

El enigma está en caminar veloz, no mirar atrás
La sombra no abandona es la acompañante fiel
Ni izquierda y derecha, ni calzada como todos
¿Qué hacer? contemplar lo sublime el sendero adentro

SIN VOZ

Sin voz en nada, ¿podría yo existir?
El eco toma el cuerpo, desviste
El llanto incrementado en oscuridades,
Se arropa en todo un todo es misterio.

Carbonero en rama canta, desnuda una
Caja musical, se encuentra en su poema
Él, tan cantor poeta de la selva, de los aires,
De las aguas, de los inmensurables fuegos
Se esfuma el viento entre sus alas
Profundos baúles secretos se encuentran
Aguardado en un silbido en compañía
Entre sus comadres las aves, en azul opuesto.

Suele decirse, que el llanto es peligroso,
Los cantos carceleros, las aves ladronas del misterio
Perderse en las begonias, pétalos entre las rosas,
Veneno ajeno, trasforma encantos, los sueños,
Nunca perennes, intangibles ¿podrían ser visibles?

Regreso alcoba en luz amarilla, esto es oriente
Grillos en borrachera profunda entre chirridos
Declinarse al suelo, dar paso a los habitantes
Los íntimos insectos, ellos no se explican
Tanta carne entre estos huesos, viven,
El dulce es alimento para ellos
Como oxígeno para nosotros,
El insecto ya esculpido entre sus culpas
No se dan abasto, se elevan como nubes
Terminan como ancianos.

Juan Solano

Juancsc13@hotmail.com
Ingeniero Agroindustrial
Facultad de Ciencias Agropecuarias. Universidad del Cauca

Cuento 1

¿Qué es eso, cariño? Preguntó la enferma madre mientras su hijo, con pasos algo torpes por su falta de costumbre, se acercaba a ella con una bolsa oscura y sin fondo. Es el cabello que he recolectado para tu cabeza- y en una sola carcajada, la madre esbozó una felicidad que al niño le parecía eterna. Eres una inocencia programada- atisbó la incrédula madre, los rojizos, rubios y azabaches cabellos que exfoliaban los ásperos aires que se respiraban en esa habitación. Un arcoíris crecerá en mi cabeza con la ilusión de coloridas libertades en las que se piensan- dijo su madre. En un abrir y cerrar de boca, tres niñas entraron a la habitación exclamando con alegría gritada por haber llegado en un unicornio a blanco y negro. Al ver el niño cómo su madre ante tal barahúnda se restregaba los oídos simulando un lapso ensordecedor, mató con cuatro miradas a tres niñas que luego rompieron la frágil existencia de la alegría con mórbidos sollozos de odio y designación. No ves pequeñuelas que mi madre intenta arrancarse los oídos por culpa de sus chillonas canciones sin sentido- y las niñas, mientras exclamaban su odio a aquel peligroso hijo-de-mami se retiraban con sus rostros desfilando tras sus cuerpos, mostrando esos bellos rostros que aparecerían en los catálogos más apetecidos de Palestina. No es la pobreza de cabellos lo que convertía a su madre en una descabellada, ni la luna llena que ella simulaba admirar al mediodía. Nunca intentó satisfacer los deseos de un ya fallecido esposo que cordialmente la invitaba a ser normal, ni enfatizó sus sueños en ser ese ejemplo femenino que un pequeño macho animal necesitaba. Sólo quiso trascender las ilusiones que se dibujaban en su mente, los relatos que las voces de su cabeza le narraban cada amanecer para poder despertar. Solo quiso ser ella, una madre, una mujer, su diosa. Al interrumpir sus locas conjeturaciones, el cura Aníbal descendió sobre su cuerpo. Deseándolo y maldiciéndose, persignó un alma que se hallaba en su libre albedrío. Hoy sí te querrás

confesar- profirió ante una ya endemoniada libertad. No, padre de otros- consiguió exclamar la madre que observando a su hijo embrujó los deseos de un lujurioso cura. ¿Será por lo mismo de ayer, antes de ayer, la semana pasada y todo este tiempo que has estado negando al señor? No- insistió una ya atormentada alma atea. Solo sé en quién creer; no necesito un interlocutor para hablar con mi creador, ni orar y dar limosnas para enriquecer tus bolsillos. Solo tengo que ser yo ante una realidad creadora del caos… y perdido en argumentos que su pueril mente aún no entendía, el niño divisó un colibrí que ante mustias flores sus alas batía. ¿Cuántos gusanos de flor chuparía yo con ese pico succionador y esas miles de alas?- se preguntó el niño mientras brincando danzaba hacia la ventana, ahuyentando a ese colibrí de gusanos. Al tropezar con la ventana, su madre despidió al padre de otros con un silencio que marcaba las cuatro y treinta y tres. Ven para acá, mi angelito endemoniado- conjuró a su hijo. Y Aníbal, con un celoso desprecio que crecía en él al observar como los senos que una vez alimentaron a ese endemoniado hijo y a sus deseos nocturnos, cobijaban el rostro de un niño sin futuro marcado, despidió con una mirada esa felicidad que solo pueden vivir una madre y su hijo. Ese amor puro que ningún hombre en la tierra ni en el aire puede hacer desaparecer.

Mientras la madre descontaba sumas que antaño la habían satisfecho, el niño contaba historias de silencios incómodos que llenaban espacios reducidos por el bullicio de un día en la ciudad. Las rutinas aprehenden la libertad de mentes inusuales- sentenció la madre arreglándose unas botas vaqueras imaginarias. No estás en los Alpes- prosiguió el niño. Es el trópico que ahuyenta esas libertades, el frío trópico de un diario vivir. Al tratar de entender lo que el niño decía sin sentido, la madre se vio interrumpida por el brinco que el niño sin sentido sincero dio. Es un animal raro- le contó a su madre. Ella, con un poco de miedo que se siente al ver esas extremidades malformadas, acercó al niño bajo la dé-

bil protección de unos flácidos brazos. No te acerques, no respires, no lo mires- ordenó al niño. Mirando ese adefésico animal desde distancias abstractas, el niño consiguió consolarlo con el frío calor de una mirada soslayada. Como quien consigue guardar un secreto, el animal rompió ese hielo que yerto lo volvía con una de sus increíbles historias navegando en los jugos de extrañas frutas siderales. No teman- repetía con temor. Y así fue como conseguí bailar sobre todas mis plumas, aunque mi caparazón no dejaba de latir, mis alas pisaban esos mocos que de mi cola salían. Ah, qué bello atardecer- dijo, mirando una fría noche. Qué bello atardecer se vive aquí, dándonos ese último calor que necesitamos para vivir estas frías noches en callejuelas prostituidas, vendiendo cuerpos que destilan lipídicos tejidos llenos de humo y recorrido por esos gusanitos cabezones que compiten… Así, mientras el adefésico animal se perdía en su malogrado relato, el niño imaginaba a la madre trabajando en las oscuras calles de la ciudad que nunca descansa. Imaginaba minifaldas que amordazaban los deseos de curas proxenetas. Pintaba visiones de drogadictos chutándose hediondos miembros gangrenosos. Buscaba la imagen de su madre, pura en la impureza. Virgen en medio de las orgiásticas violaciones ancestrales. Sublimemente sumergida en tan pecaminosos actos humanos. Eres mi diosa- masculló seduciendo los aterrados ojos de una madre que no entendía la situación. Pronto, el imprudente silencio gobernó sus cuerdas vocales y el aparato hablador que aún no comprendían, la madre y el niño, que tenía el adefésico animal. Elucubrando absurdas ideas, sus miradas jugaban a acariciar el aire que se estremecía entre ellos. Y sin más, murió el animal. Explotó en millones serpentinas que adornaron la festiva sorpresa de un cumpleaños más. La madre, que era ahora la que intentaba pronunciar chillonas canciones, paró su corazón, heló su mirada y con un exorbitante abrazo ahogo de sonrisas un sonrojado niño. Un niño que no conocía a su madre. Una madre que nunca lo fue.. ☙

Lilian Marcela Fierro Pazos

Estudiante Profesional en Turismo
Lilianfierro88@gmail.com

El Violín

El sonido del frotar de una roca con el golpe incipiente de una minúscula ola proveniente del más lejano viento de las montañas caucanas que desembocaban en un bello atardecer patiano. Traían escondidos sonidos naturales que Segunda los percibió de forma tan instantánea, eran tan suyos, como el color de su piel negra. Tan frescos en su memoria como su adolescente edad. Todos los atardeceres anaranjados en el río Patía eran de increíble poder en sus juegos de niña ya casi mujer.
Las corrientes dispersas, las risas y juegos de sus amigos, los entonados de su abuela Fari, y Yurnet su Madre, cantaoras de nacimiento. Todo esto arrancaba sonrisas en el angelical rostro de Segunda. Pero nada de eso se comparaba con lo que Segunda podía sentir al sentarse junto a su Abuelo Lucumi, y escuchar los sonidos del violín.

La ejecución de sus dedos y la forma que esas notas se convertían en el hervir de su sangre africana. -¡Yo quiero tocarlo!- le pidió Segunda con insistencia a su Abuelo.

–No, Segunda, usted debe ser como su ama, una cantaora, las mujeres adornan el sonar con su melodiosa voz. No con el tocar- Le dijo su Abuelo.

–Pero yo solo quiero tocarlo, ¡quiero ver si puedo! -Segunda replicó de nuevo.

- Segunda, antes de eso, debe conocer que es, esto no es una cosa más. Esto es parte de mí, es mi carne. Sus notas salen de mi corazón. Debes amarlo como yo lo amo. Tienes mucho por hoy…! Vaya a dormir!, mañana le enseñaré-.

Segunda lo abrazó tiernamente y así contenta fue con su madre, anhelando en su corazón el próximo encuentro con el artífice de su sueño y su sentir.

-Ya viene bajando… del cielo cantando, porque ya los niños se van acostando…
- Le cantaba Yurnet mientras Segunda cerraba sus ojitos.

Mientras Segunda dormía, Yurnet recordó en su corazón, las sensaciones en su vientre cuando Segunda se gestaba en sus entrañas, al escuchar el sonido de un violín. Segunda, aun criatura temprana, revoloteaba inquieta como una mariposa con aquellas notas. Le dio un beso y con la Bendición de la Virgen la dejó en su descansar.

Al otro día, al terminar la tarde, Segunda buscó con ansia a su Abuelo, a orillas del río. Allí se encontraba afinando su violín hecho a machete de 1875, de cuerdas frotadas y fuertes pulsadas. Herencia innegable de su bisabuelo, un violero entregado a esta pasión.

-¡Abuelo, abuelo!, aquí estoy… Toda la noche soñé con el violín…Enséñeme- Le dijo Segunda. –Segunda, esto es una extensión de mi cuerpo ¿lo entiende?...

-Yo lo toco con el corazón, no es un juego. Nos unimos en un solo sentir, me recuerda de dónde vengo. La alegría de nuestra alma, a pesar del dolor de nuestra raza, la emoción de ser ahora libres y tocar una, dos, tres, cuatro cuerdas, las cuerdas de poder, el poder que tiene la piel, la sangre.- Segunda asienta la cabeza con aprehensión. Lucumí, empieza tocando un Bambuco patiano, termina con un torbellino negro de influencia hispana y afro.
Segunda mira extasiada, soñando despierta que entre sus manos pueda interpretar como su Abuelo Lucumi.

-Segunda, la leyenda dice que nuestros ancestros subían al cerro de manzanillo con el violín, para pedirle al diablo, poderes muy grandes para hechizar a la gente con el sonar de un violín, a cambio de esto ellos le entregaban su alma para sellar el pacto.- Le dijo su Abuelo con un tono misterioso en su voz.

-Aaay Abuelo qué miedo, no sea que tocando el violín me embruje- Rieron los dos.

-Segunda, Segunda… Las cosas que dices. Toma el violín y moldéalo, siempre la almohadilla cerca a tu corazón. Entienda, esto es Pacifico, es como hablar con Dios… ¿Entiende?- Le dijo su Abuelo.

-Abuelo Lucumí, yo quiero ser majuca tocando el violín negro, quiero ser como usted- Se abrazaron, en una fusión de experiencia con los años, y el aliento joven de un sueño. Se abrazaron con tal amor que en su corazón pudieron sentir notas como destellos de corazón.

Desde aquel día Segunda no dejó de aprender de su Abuelo Lucumí, acompañando a sus matronas en los arullos y alabaos, entendió más su cultura, sus orígenes.

La fuerza y el poder de su raza. La fuerza de un atardecer a la orilla del Patía, evocando cada minúsculo roce de las olas, en el silbido del viento escondido en las montañas del majestuoso Cauca. Toda la fuerza y el poder del violín negro. ☙

Juliana Jaramillo Vesga

julijaraves@gmail.com

Juventud

No hablará nunca de la promiscuidad que acompañó sus quince años, ella se levanta de su cama despacio, teniendo todavía vivas en su piel las caricias del hombre dejado el día anterior ante el primer rayo de luna, conservando vivo el encanto adolescente, encanto descuartizante del no amor, ella se baña, relame sus labios y son manos las que siente bajar por su boca y hasta su centro, desea conservar su piel tanto como demore el agua en bajar entre sus piernas e irse por el sifón; no conoció su nombre el tipo de ayer ni su dirección quien la ausentó de casa pocos días atrás, viste su cuerpo con la delicadeza con la que se viste algo nuevo y otra vez la falda del uniforme, los botones de la camisa y los dedos que usa para peinarse, nada que hacer en el colegio e igual ríe con sus compañeros sabiéndose uno de ellos y estando a gusto entre ellos mientras se pasa la mano por el pelo que ayer chorreaba de sudor confundiéndose con el de quién sabe qué otro cuerpo, falda de colegio, botones de camisa, ella sonríe de todos modos, se saborea joven, hermosa, vital y le place de manera suicida traicionar día a día su belleza, se ha conocido en plataformas en las que no es tan joven ni tan hermosa, ni tan decente como usted profesor, profesor que le mira las piernas, profesor cuerpo elemental que apenas si huele a docencia, profesor instinto aunque usted mismo se lo niegue.

No saben los amantes que son torpes como caballos muertos en guerras que desconocen, no saben los amantes que entre su pelo está el cosmos como en su falda de colegio y en los botones de su camisa, no saben que en lo más hondo de ella se encuentra la divinidad de miles de historias concentradas en una mujer que habita en no sabe qué tiempo y que espacio, son torpes los amantes que no se saben más vivos luego de rodearla con su aliento oloroso a morbo y oficina.

Ella se peina con los dedos sucios y al final de la jornada las medias están escurridas en los tobillos, la falda del colegio más alta y los botones de la camisa desabrochados, sabe que la tarde la espera y sin embargo no juega a dejar de ser la niña que fue por la mañana, usa tenis y pantalones rotos, usa camisa de flores y se suelta el pelo mientras se lo peina sin cuidado, va por caricias sin que le falte amor en casa, cae bajo y no se sonroja, cae bajo y le place, ella recorre mentalmente su día y predice la pérdida de los exámenes del siguiente, él le pide que se desnude, ella piensa en su futuro, él lame su cuello, ella se entristece, el golpea su cadera; acaba todo, no hay ruido y vienen lágrimas ya conocidas, está asustada y aparenta que no conoce la razón, está asustada y aparenta que no tiene quince años y que sabe manejarlo, se apresura a irse porque afuera llueve y quiere mojarse, quiere llegar a casa y que mamá la regañe y la abrace no, ella no hablará nunca de la tristeza que acompañó sus quince años. ☙



La evangelización cristiana frente a la idolatría de los mesoamericanos

Fabián Andrés Hoyos
Estudiante de Filosofía, Universidad del Cauca
Fahz13@hotmail.com

Resumen

Este artículo pretende mostrar la contradicción histórica del cristianismo católico durante la conquista de América, consistente en oponerse a la idolatría, pero al mismo tiempo impulsar una evangelización que se apoya en el culto pagano a las imágenes. Para ello vamos primeramente a considerar algunas diferencias entre el monoteísmo y el politeísmo, para luego situarnos en la cuestión de la idolatría y del culto a las imágenes como una forma de la evangelización en América.

Palabras clave: Monoteísmo, politeísmo, idolatría, evangelización, imágenes, dioses, virgen.

1. Breve contexto del monoteísmo y el politeísmo

Es importante empezar afirmando que en la historia de las religiones se han postulado dos grandes vertientes para la materialización de las creencias: el monoteísmo y el politeísmo. La creencia del pueblo de Israel se presentó como la religión de un único dios invisible y absoluto, pero al mismo tiempo el judaísmo se concibió como la religión del único dios verdadero. Esta particularidad generó constantes conflictos con otras civilizaciones que por el contrario profesaban creencias en muchas deidades, cada una representada con poderes mágicos, ya fueran hombres (héroes), animales o inclusive la fusión entre hombres y animales, todos estos representados en íconos de piedra, mármol, madera o arcilla, incluso forjados en metales preciosos, como la plata y el oro.

Posteriormente al Judaísmo se conforman el Islamismo y el Cristianismo, religiones que también rinden adoración a un solo dios. Ahora bien, este análisis hará una observación del cristianismo como una

expresión de fe que retoma fundamentos del judaísmo y los vincula para instaurar una fe fundada en unos cimientos inamovibles, como lo indica el historiador Burton Mack, cuando afirma que la religión cristiana "está instaurada en unos rasgos esenciales, los cuales son Dios, El Cristo, la Iglesia y la Biblia"[1]. Todos estos rasgos forman un poder estructural caracterizado por el dominio en una relación que hasta el día de hoy encuentra sus consecuencias políticas, como conexión entre la iglesia y el Estado proveniente de la fusión entre el cristianismo y el poder imperial, a partir del emperador Constantino; ya que él fue quien declaró a la creencia cristiana como la religión oficial del Imperio Romano. Es por ello que el cristianismo, caracterizado por compartir en primera instancia los ideales de un Jesús de la historia con tendencias sociales y humanistas[2], queda mediado por la codicia de emperadores y reyes en alianza con papas y obispos, de lo cual surgió una fe con características de dominio político y mercantil.

2 El monoteísmo judío frente a las creencias paganas.

En las primeras líneas de este texto se había afirmado que el pueblo Judío se había caracterizado por la adoración a un único ser absoluto y trascendente. Veamos algunas implicaciones de esta concepción. Desde la religión judía no se pueden comparar cosas y seres de la realidad mundana con la majestad y trascendencia de dios, pues él sobrepasa hasta el mismo pensamiento y conocimiento, es un ser supremo y creador que dicta sus mandamientos para llevar al hombre por el buen camino en un

---

[1] MACK, Burton. *La Genealogía del Cristianismo.* "Cristo y la creación de una cultura monocrática". Ed. Conaculta; México. 2000. p. 114.

[2] Según Mack en los inicios del cristianismo había diferentes movimientos de Jesús que compartían la visión del reino de Dios, como una visión alternativa frente al Imperio Romano. Pero pronto el reino de Dios tuvo que ser imaginado como algo trascendente o como un reino que debía establecerse en la tierra, al final de la historia. Confr. Ibid. Ps. 123-125. El gran aporte del cristianismo se cifra en que es una religión del amor y la justicia, y que esa raíz se encuentra en los evangelios, y ha sido interpretada de muchas formas, desde personajes como san Francisco de Asís, hasta la reciente Teología de la Liberación.

horizonte de espiritualidad. Esta confesión combate desde sus presupuestos iniciales al politeísmo de los paganos. Para el pueblo judío era fundamental no transgredir el mandato revelado por Dios dado en las palabras de Moisés e inscritas en el decálogo[3] que dictaba:

"No habrá para tí otros dioses delante de mí. No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás, ante ellas ni les darás culto porque yo tu dios soy un dios celoso"[4].

En confrontación, el politeísmo es una manifestación prácticamente universal en sus expresiones globales, de múltiples pueblos y en épocas diferentes, desde la India hasta los mejicanos, que rinden culto y adoración a diversos dioses; en la antigüedad, -y aún hoy-, se les atribuía distintos poderes o significados, y su representación figurativa era creada en madera, mármol o piedra, siempre haciendo alusión a una divinidad materializada a la que se tenía respeto y admiración; y sobre todo a la que se adoraba con el propósito de adquirir de ella beneficios, tanto espirituales como materiales. Entonces, la diferencia entre el monoteísmo judío y el politeísmo del paganismo, estriba en que aquel no concede valor a las imágenes o corporizaciones como vehículo o materialización de la divinidad, y en cambio éste sí ofrece ese valor. De otra parte, la multiplicidad de dioses atiende a variadas necesidades y actividades humanas[5], mientras

---

[3] Se puede considerar que ese decálogo refiere una época mosaica, que debió consistir en una serie de diez fórmulas breves.

[4] Biblia de Jerusalén. Libros del Pentateuco del Antiguo Testamento. Éxodo 20, 3-6. p. 90.

[5] Nietzsche advierte una gran utilidad en el politeísmo, pues implica que "el individuo puede determinar su propio ideal, deduciendo de él, sus leyes, sus alegrías y sus derechos, era algo que hasta ahora se considera indudablemente la aberración humana más espantosa: la idolatría en sí". La idolatría se compagina positivamente con la idea de que "estaba permitido imaginar una pluralidad de normas por encima de uno mismo, en el exterior, en un lejano más allá: un dios no negaba a otro

que la religión judía centraliza unos valores con exclusividad que conducen la vida moral de las personas con gran rigor. No cabe dentro del monoteísmo judío exaltar y adorar a la sexualidad humana o a la guerra[6], en unos dioses que presiden esas acciones o significados. La confrontación con el paganismo parece tener entre sus causas un origen moral de rigor y privación para educar al espíritu y para trascender en esa vida moral. Dios es captable solo en el espíritu y en la acción humana recta. Pero una y otra concepción atienden en todo caso a aquel principio de la proyección de lo humano en un doble que representa sus anhelos, poderes y moralidad, como lo indica Edgar Morin:

"una de las primeras manifestaciones de humanidad es la proyección, por medio de la mano artesana de imágenes materiales, dibujos, grabados, pinturas, esculturas[…] desde los orígenes de la representación gráfica o escultura, aparece al mismo tiempo que una tendencia a la

---

ni blasfemaba contra él. De este modo se atrevió la imaginación por primera vez a considerar la existencia de individuos y a respetar los derechos de ellos. (…) Por el contrario, el monoteísmo, esa consecuencia rígida de la doctrina de un hombre normal único – la creencia, pues, en un dios normal fuera del cual solo existen divinidades falsas y engañosas – ha sido el mayor peligro para de la humanidad hasta hoy". NIETZSCHE, Federico. *La gaya ciencia*. M.E. Editores. Madrid. 1995. Pg. 147 y 148. Hoy está a la orden del día el debate sobre el valor de la diversidad de culturas y expresiones, que ya anuncia Nietzsche al retrotraerse al politeísmo. Pero el monoteísmo tiene una raíz que rompe la multiplicidad de imaginarios para normalizar lo divino y humano de una forma cerrada en cierto sentido exclusivo e intolerante.

[6] Prácticamente, en todas las culturas se exalta a la guerra a través de los dioses. El cristianismo parece suprimir ese sentido cuando habla del amor entre los hombres, pero en verdad lo renueva, cuando plantea la lucha contra infieles, herejes y paganos. Sobre la sexualidad, también encontramos expresiones sagradas en muchas culturas, pero el cristianisimo se separa de esas significaciones, desde su espiritualidad moralista. Quizás en esto radica uno de los aportes del cristianismo, pues el amor, el ágape, se convierte en esa posibilidad humana de traspasar el odio y las violencias de todo tipo, hacia un amor infinito y espiritual del devoto.

deformación y a lo fantástico una tendencia realista al silueteo fiel y a la verdad de las formas[…] no y alucinatoriamente sino por el trabajo de la mano"[7].

La religión monoteísta se desprende también de ese fundamento sensible de la proyección, para consolidarlo ahora en la *pura espiritualidad que mira hacia lo interior por medio de una moral personal y colectiva*. Y aún aquí encontramos las huellas inalienables de la proyección humana, por ejemplo a través de la atribución a la Biblia como libro sagrado donde se revela la palabra de su dios. Desde épocas remotas, estas dos concepciones religiosas han entrado en grandes enfrentamientos, tanto teológicos y doctrinarios, como por medio de las acciones violentas, confrontaciones que por el hecho de expresar ideologías diferentes y de manifestar creencias con multitud de expresiones, *interesaban como mediaciones del dominio territorial y político de unos pueblos sobre otros*. Pero el atrevimiento de concebirse como una "religión verdadera" y saberse pueblo "elegido por Dios", ocasionó terribles enfrentamientos, de tal manera que respecto de los judíos "el monoteísmo los colocó frente a todas las demás religiones y les impidió tolerar los cultos dedicados a otras divinidades, ya que forzosamente debían considerarlos como dioses falsos"[8]. Así, la postura que se deriva de esta creencia monoteísta es luego retomada por el pueblo cristiano, entrando en pugna con todo pueblo o civilización que adorara a diversas deidades, u otro dios que no fuera el cristiano.

3 El debate cristiano sobre la idolatría de los mesoamericanos.

La civilización europea llega a América con unos avances militares, marítimos y fluviales desarrollados para mantener dominio sobre otras civilizaciones y tierras, y también con la concepción de una religión

---

[7] MORIN, Edgar. *El cine o el Hombre Imaginario*. Barcelona. 1972. p. 36.
[8] PIRENNE, Jacques. *Historia Universal.* "Moisés y el Monoteísmo". Éxito; 1972. p. VII.

única y verdadera. Llega al Nuevo Mundo no para establecer buenas relaciones sino con un itinerario bien forjado desde la expansión capitalista de Europa, que era la explotación esclavista de recursos naturales y minerales, para adelantar la plena dominación política y religiosa a través de la evangelización. Del escrito de Enrique Dussel titulado: "El primer debate filosófico de la modernidad", es pertinente resaltar que este autor hace una descripción sobre el "comportamiento opresivo del español hacia el nativo americano, tratándolo como un ser inferior que debe ser sometido a todo cuanto tiene que ver con el pensamiento europeo para que se "civilice" y tienda a ser humano"[9]. Según los colonizadores era pertinente la dominación, no solo política sino también religiosa, en el sentido que los nativos del continente debían dejar sus ritos y creencias "falsas" y adherirse a la religión católica.

En la discusión central entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas con relación al tema de la idolatría, se pueden entrever diferencias de corte humanista[10] en la defensa que el último hace de los indígenas y de la cultura mesoamericana, pero a la vez, sus argumentos terminan en una sola y única finalidad, la cual es acrecentar el número de adeptos a la creencia cristiana. La discusión entre estos dos teólogos tiene muchas vertientes, pero se quiere enfocar en estas reflexiones el tema de la idolatría; de hecho, en las amonestaciones que estipula Ginés de Sepúlveda, se advierte claramente que los habitantes del nuevo mundo deben ser dominados y sometidos por la guerra. Y uno de los motivos principales

---

[9] DUSSEL, Enrique. *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe.* "El primer debate filosófico de la Modernidad." Ed. Siglo XXI; México. 2009. p. 58.

[10] El humanismo surge con el Renacimiento y consideramos que centrarse en la humanidad tanto desde el punto de vista moral, artístico, como científico, tiene consecuencias políticas de renovación y creación. Bartolomé de Las Casas sería un exponente hispanoamericano de ese humanismo, al defender la causa de los indígenas y denunciar el genocidio que durante los inicios de La Colonia agenció el Imperio Español.

es el hecho de ser idólatras e incurrir en actos crueles como el sacrificio pagano, como lo indica este teólogo:

"afirmando que a los nativos se los deben violentar para cuando sean bien sumisos, se les instruyan en la palabra de Dios de tal manera, prescribiendo que por ley natural[11] todos los hombres están obligados a evitar que hombres inocentes sean degollados con indigna muerte[12].

Ginés se basa en un pasaje bíblico del Antiguo Testamento que reza así:

"Suprimiréis todos los lugares donde los pueblos que vais a desalojar han dado culto a sus dioses, en lo alto de los montes, en las colinas y todo árbol frondoso; demoleréis sus altares, romperéis sus estelas, derribaréis la escultura de sus dioses y suprimiréis sus nombres de ese lugar"[13].

Argumento utilizado para someter a los "bárbaros" al imperio y para que aborrezcan de hacer sacrificios a ídolos paganos. Del otro

---

[11] El concepto de Ley Natural se debe comprender desde los planteamientos griegos y escolásticos que se hicieron por parte de pensadores clásicos como Platón y Aristóteles. Ya Aristóteles en su *Política* justifica la esclavitud, como correspondiente a un orden natural de jerarquía y diferencia entre los seres humanos. Luego, los doctores y padres de la iglesia apuntalan la idea de un orden cósmico y humano que está regido por ley divina y en segunda instancia, por ley natural. Para entender posteriormente así los argumentos de Sepúlveda y exigir a los "indios" la sujeción a una supuesta ley natural y ley divina, y a una supuesta salvación por medio de la evangelización. La ley natural es precisamente el mandato divino que revela el ser trascendental, es decir, Dios. Nuevamente vemos aquí la implicación del monoteísmo, pero más refinada, bajo una teología metafísica que pretende que hay un orden eterno de las cosas naturales y humanas. Y que se vale de ese supuesto metafísico para ejercer el dominio.

[12] LOSADA, Ángel. *La Apología*; Editora nacional; Madrid. p. 64.

[13] Biblia de Jerusalén. Óp. cit. Deuteronomio 12, 2-3. p. 205.

lado, estaba el teólogo Fray Bartolomé de Las Casas, quien defendía el derecho de no censurar a los que están por fuera de su profesión de fe, como son los paganos, afirmando así "que castigar a los paganos idólatras no compete a la iglesia, explicando de antemano que la idolatría, no debe ser considerada como un acto de castigo por parte de la Iglesia pues discurría que todo culto a las divinidades, procede de impulsos naturales del hombre".[14] Importante reconocimiento, pues este personaje entiende que más allá de una religión en particular, existen fundamentales y variadas expresiones en relación con lo divino, aunque en todo caso este teólogo nunca ponga en entredicho la idea de que la religión cristiana es la única verdadera. Al reconocer esto, de Las Casas conceptúa que los idólatras "no deben ser castigados por leyes humanas sino que queda implícito a los mandatos divinos, por tanto, sin jurisdicción avalada por el bautismo no debe haber castigo"[15].

En la discusión central entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas con relación al tema de la idolatría, se pueden entrever diferencias de tipo humanista pero que a la vez solo terminan en una sola y única finalidad, la cual es acrecentar el número de adeptos a la creencia cristiana.

4 El Monoteísmo cristiano traslapa las imágenes criticadas y quebrantadas del politeísmo mesoamericano.

En el primer punto abordado anteriormente, se pudo conocer aproximativamente la diferencia entre el horizonte de la creencia monoteísta y el politeísmo, y se indicó que el monoteísmo cristiano no permitía que se adoraran imágenes que fueran construidas con materiales sensibles hechos con la mano del hombre y tampoco objetos y seres na-

[14] Cf. LOSADA, Ángel. *La Apología*. p. 159.
[15] Ibíd. p. 147.

turales. Lo curioso del asunto es la contradicción a la que se llega cuando los frailes y conquistadores proceden de forma animista[16], mágica, y en suma, pagana. Mimetizan esa manera de adoración de los pueblos paganos para dar a conocer la creencia cristiana, es decir, acogen el mecanismo de realizar "representaciones figurativas"[17] como las llama el historiador Serge Gruzinski, para poder efectuar la evangelización con mayor facilidad, yendo muy lejos en esa apropiación; pues imágenes existieron desde muy antiguo en la cultura católica, pero ante la tarea evangelizadora se crea un sincretismo que permea al cristianismo con las formas de culto pagano propias de los mesoamericanos. Veamos algunos aspectos que nos indican cómo pudo ser esto.

En plena conquista, las imágenes que adoraban los nativos indígenas, eran multiformes y respondían a una rica constelación de sentidos. Entre ellas estaban aquellas que los indios de ciertas islas del Caribe llamaban *zemíes*, y generaron gran perplejidad entre los europeos, ya que inicialmente no podían clasificarlas dentro de sus conceptos e imaginarios. Gruzinski dice que los zemíes eran "objetos figurativos hechos de piedra o madera que tenían como característica esencial el develarse como *una cosa viva* y que representaban a los antepasados"[18] (el subrayado es nuestro). Los nativos los utilizaban de formas enigmáticas como "compañeros" con poderes diversos para que les ayudaran a solventar necesidades de la vida práctica. Esto nos conduce nuevamente a la cuestión original y universal de las proyecciones humanas en la forma de dobles, que tiene una relación

---

[17] El animismo (del latín anima, alma), se explica en la Wikipedia así: "Es un concepto que engloba diversas creencias en las que tanto objetos (útiles de uso cotidiano o bien aquellos reservados a ocasiones especiales) como cualquier elemento del mundo natural (montañas, ríos, el cielo, la tierra, determinados lugares característicos, rocas, plantas, animales, árboles, etc.) están dotados de alma y son venerados o temidos como dioses". Basta con pensar en el sitio donde se la aparece la virgen al indio para deducir ese animismo, pues se trataba de un lugar sagrado donde se adoraba a la diosa Tonantzin.

[18] GRUZINSKI, Serge. *La Guerra de las Imágenes*. F. C. E. México. P. 20.

fundante con la idolatría. Edgar Morin lo explica de la siguiente manera, refiriendo al doble, el cual "en otro sentido no se proyecta solamente en imágenes mentales espontáneamente alienadas (alucinaciones), sino también, en y sobre imágenes o formas materiales, es una de las primeras formas de manifestaciones de la humanidad"[19].

Pero luego, estos *zemíes* fueron considerados por los europeos bajo una tosca efectividad teológica y política, como simples manifestaciones del demonio, que según muchos teólogos llegaron a América por diversos y viejos caminos para robar el alma a los indios. Y los zemíes, junto con las divinidades mesoamericanas del resto de América, fueron remplazados por las imágenes cristianas por implicar en su creencia la concepción de que eran ídolos, en un movimiento en que los europeos aniquilaban los íconos de los indígenas y sus lugares de culto los remplazaban por templos cristianos. Aquí ya se vislumbra la superposición –idolátrica, diríamos- que comparte un sentido animista y mágico, al edificar templos cristianos sobre restos de adoratorios o edificaciones dedicadas a antiguos dioses de los indígenas.

El punto clave y más relevante fue el aspecto religioso que sirvió para someter y dominar aquellas almas "bárbaras" de los nativos. Sobre las imágenes de los mesoamericanos, Bernal Díaz del Castillo planteaba que "sus ídolos eran muy malos y les hacían errar y no eran dioses sino cosas malas y que les llevarían al infierno sus ánimas"[20]. De este modo, el cristianismo, teniendo como atributo esencial el considerarse una religión monoteísta, cae en una contradicción, que en todo caso es soportado por el interés y la astucia dominadores. Pero esa contradicción no surge exclusivamente a propósito de la evangelización en América. Pues, ¿cómo entender el misterio de la trinidad, que postula adorar a un solo dios verdadero en tres personas distintas? ¿Acaso, al decir que son tres "personas"

[19] MORIN, Opcit. p. 36.
[20] GRUZINSKI, Serge. P. 40.

ya no caen en la adoración a los hombres, como antiguamente lo hacían los romanos en el imperio, al considerar al César como su dios? Se trata ni más ni menos que de la conexión cristiana entre su dios y su Cristo, que tiene las dos atribuciones, de un lado es humano, y de otro, divino. ¿No es aquello expresión de paganismo? Desde la más original tradición, Cristo se sacrifica por todo nosotros para redimirnos del pecado, y de este modo la tradición cristiana se une a la gran tradición humana del sacrificio renovador, a la unión entre vida y muerte que los hombres construyen desde los mitos y sus rituales.

En lo que respecta a la evangelización, miremos el caso de la virgen de Guadalupe, la cual es una de las representaciones más sobresalientes de la fe latinoamericana, fervorosamente visitada por un sinnúmero de creyentes. La historia de esta virgen responde a la repetida "aparición" que hizo a un indígena llamado Juan Diego Cuauhtlatoatzin; son cuatro apariciones que van a conjugar la cristalización sincrética de mitos mesoamericanos y mitos cristianos en una sola imagen. Las características físicas de la imagen tienen unas particularidades, el rostro de la virgen muestra rasgos indígenas y el color de la piel es también representativo de lo indígena[21].

[21] Algunos historiadores consideran que la imagen fue hecha para representar sincréticamente a la Virgen María y a la madre diosa azteca Tonantzin en el Tepeyac —el cual se cree que era el sitio de adoración de la diosa— proporcionando una forma para que los españoles del siglo XVI ganaran el apoyo de la población indígena de México. Puede haber proporcionando a los indígenas mexicanos de siglo XVI un medio para practicar secretamente sus religiones nativas. El misionero y lingüista Bernardino de Sahagún (1499-1590) apoyó la misma opinión: escribió que el santuario del Tepeyac era extremadamente popular pero preocupante, porque la gente llamaba a la Virgen de Guadalupe con el nombre Tonantzin. Sahagún dijo que los adoradores afirmaban que en naúhatl Tonantzin significaba 'madre de Dios' —pero él los refutó diciendo que «madre de Dios» en náhuatl sería Dios y nantzin. Sahagún, al escribir sobre la devoción del Tepeyac en su libro Historia general de las cosas de Nueva España, dijo que el origen del culto «no se sabía de cierto».

Hablar de aparición es pura proyección mágica[22], se puede intuir que la evangelización parte hábilmente de allí, de hacer ver lo mágico, lo fantástico, lo maravilloso, allí donde no lo hubo y que ese proceso demora en el tiempo a través de diferentes significaciones que se le van atribuyendo a la virgen. Entonces, se afirma que la imagen que se configura luego de la aparición, tiene un carácter sobrenatural, y que expresa emociones, sentidos vívidos desde su mirada que nos observa con amor. El antiguo sentido idolátrico se trastoca aquí primero en la "aparición", y luego en su manifestación como imagen única hecha de forma sobrenatural y con pintura incorruptible; se podría argüir que detrás de esto solo está un sentido simbólico y representativo que muestra la conexión, también simbólica, entre dios y su hijo a través de la virgen. Pero todo ese asunto teológico no puede desligarse de su expresión sensible y mágica propia del mito y de la significación idolátrica[23].

Es trascendental afirmar que la imagen de la virgen guadalupana es un ícono puesto en un lugar estratégico para remplazar creencias y manifestaciones indígenas o para generar un complejo sincretismo con la religión mesoamericana:

"Desde la época prehispánica, el Tepeyac había sido un centro de devoción religiosa para los habitantes del valle de México. En esta eminencia geográfica localizada en lo que fuera la ribera occidental del lago de Texcoco, se encontraba el santuario más importante de la divinidad nahua de la tierra y la fertilidad. Esta diosa era llamada como Teteoinan (ná-

[22] La iglesia católica ha sabido manejar esas "apariciones" con habilidad política, explotando el sentido mágico y alucinatorio de las gentes sencillas, a su acomodo. Se le apareció la virgen a los niños de Fátima y a muchas santas. Lo mismo que la idea del milagro, que responde igualmente al animismo y a la proyección alucinatoria en dobles humanos.

[23] Igual ocurre con el culto al Santo Ecce Homo, en Popayán, ese Cristo que a veces pesa más, a quien le hablan sus devotos, y que se pone verdoso cuando está bravo, mientras los cargueros lo bajan de Belén a la Catedral de la ciudad.

huatl dios-madre), Madre de los dioses. El templo de Tonantzin Coatlicue fue destruido completamente como resultado de la Conquista”[24].

La virgen guadalupana expresa de múltiples formas un sincretismo con atribuciones provenientes de la cultura mesoamericana. Desde este punto de vista se hace difícil distinguir dónde comienza el sentido puramente idolátrico del culto, y aquel significado de una mariología emanado de la tradición occidental. Una virgen embarazada, y relacionada con el sol y la luna, ¿no sería un sacrilegio para la cosmovisión cristiana? Sin embargo, la religión oficial admite esas construcciones y progresivamente genera nuevos significados, como lo explica la estudiosa del tema, Inés Marta Tosté Base:

“La presencia del sol y de la luna es evidente en el lienzo. Ambos luceros, de gran significación religiosa para las culturas mesoamericanas y los pueblos cristianos, ocupan un lugar central en la representación de la Virgen de Guadalupe. Queda claro que para estos pueblos indígenas comenzaba una nueva era que podía coincidir con la aurora del sexto sol que esperaban los antiguos mexicanos. Así, los rayos del sol circundan totalmente a la Guadalupana como para indicar que ella es su aurora. Observamos además que la intensidad de los resplandores solares aumenta a la altura de su vientre encinta. Aquí, se nos presenta a la Virgen como madre de la luz, del sol o del niño sol”[25].

[24] http://es.wikipedia.org/wiki/biografia e Historia. Virgen de Guadalupe.
[25] Inés Marta Toste Basse. ICONOGRAFÍA DE LA VIRGEN DE GUADALUPE. CÁCERES, LA GOMERA Y NUEVA ESPAÑA. Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia. Consultar el portal en Internet.

CONCLUSIÓN

Los resultados del encuentro entre dos culturas distintas pueden ser ocasión de muchas disputas y querellas, no porque sean totalmente diferentes sino porque una civilización cree estar por encima de la otra, creyéndose con excusas para dominarla y explotarla por el simple hecho de formarse una idea posiblemente verdadera, pero también con muchas posibilidades de ser falsa, como es el caso de aquellos europeos, que por el hecho de tener una institución eclesial fundada en sofisticados cimientos teológicos, caracterizados por la creencia en un solo Dios, les era muy difícil dar cabida a las diferencias, reconocer la pluralidad y aceptar la negociación como cualidades necesarias para la formación de las sociedades. Como lo hace entender Burton L. Mack, en su escrito: *Cristo y la creación de una cultura Monocrática*. Desde una perspectiva actual, se puede decir, que la institución eclesial y religiosa bajo un enfoque histórico siempre ha tratado de encaminar al individuo por el camino "correcto" que supuestamente, es el que lleva consigo; pero de una manera "incorrecta", es decir, la supuestamente madre de todos los hombres (creyentes de la iglesia católica y apostólica) se ha comportado también como una madrasta, siempre llevando por delante la espada, símbolo de la dominación y el poder, imponiendo cargas pesadas a los que adhieren a la creencia católica; o, por el contrario, solo aduciendo enseñanzas por medio la exposición de imágenes que en realidad no han contribuido sino a formar hombres hispanoamericanos llenos de pasividad, con tendencias a no pensar en lo que se cree sino a ser parte de un rebaño fácil de dominar. Al nativo, a través del tiempo se lo educó no para forjar un ser crítico sino un individuo imbuido en la creencia, bajo la mentalidad de ver en los íconos religiosos una revelación divina como alternativa de satisfacción de las necesidades humanas. Con lo que se puede finalizar diciendo que el proyecto humano de las primeras comunidades de dar a conocer el plan liberador del Jesús histórico hasta cierto punto ha sido remplazado por el plan dominante de la institución eclesial enseñando al Jesucristo de la fe con características de dominación. ☙

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GRUZINSKI, Serge. *La Guerra de las imágenes*. F.C.E. México. 1995.

Apología de Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas. Traducción y comentarios de Ángel Lozada. Editora Nacional. Madrid. 1975.

PIRENNE, Jacques. "Moisés y el monoteísmo". Capítulo mimeografiado.

MACK, Burton L. "Cristo y la creación de una cultura monocrática". En *La genealogía del cristianismo.* Origen de Occidente. Conaculta. México. 2000.

DUSSEL, Enrique. "El primer debate filosófico de la modernidad". En *El pensamiento filosófico latinoamericano y del Caribe*. Siglo XXI. México. 2010.

MORÍN, Edgar. "El encanto de la imagen". En *El cine o el hombre imaginario*.. Seix Barral. Barcelona. 1974.

NIETZSCHE, Federico. *La gaya ciencia*. M.E. Editores. 1995.

Biblia de Jerusalén. Ediciones Paulinas. Bogotá. 1984

El ladinismo en la generación de identidad nacional en Colombia: deconstrucción del principio monoidentitario.

Luis Felipe Urrea
Estudiante de Filosofía, Universidad del Cauca.
lurrea@unicauca.edu.co

Resumen:

La construcción de identidad en Colombia es un camino lleno de matices, que ilustran desde diferentes áreas las problemáticas sociales en la actualidad. El presente ensayo tiene como finalidad mostrar los conceptos de superioridad-inferioridad en la construcción semántica de la palabra identidad. Confrontando nociones deformadoras de la univocidad de la palabra identidad, expuestas en la construcción del proyecto político de las élites de nuestro país; desde el ladinismo (Negación de lo representación del otro en mí). Teniendo como referente algunos momentos históricos fundamentales, desde la reflexión filosófica propia, pensando el país y la realidad en los imaginarios sociales. Hacia la construcción de una identidad desligada del sentido semántico unívoco que hoy se cree y mantiene.

Palabras clave:

Identidad, univocidad, ladinismo.

¿Construcción del significado de la palabra identidad, en la diferencia o en la inferioridad? La pluralidad semántica de la palabra identidad que proponemos, no pertenece a ningún factor esencialista, fenotípico, o corpóreo. Se instaura en la construcción de imaginarios que convergen en el desarrollo histórico de la cultura colombiana. Analizando los fundamentos que dotan de sentido a la palabra identidad, profundizo en tres aspectos deconstructivos de su univocidad semántica: Una historia que, para efectos de Colombia, inicia en la independencia. Un nombre colectivo, como sustantivo inexpugnable en la representación mental, social y cultural que se incluye en el vocabulario, mezclándose con identidad[1]. Un mito de descendencia común, como el concepto genealógico constituyente de la memoria española.

La Identidad nacional unívoca, que pretende unificar ontológicamente al país es, en su sentido originario, de carácter racial y nace como resultado del discurso fenotípico colonial occidental. En el inicio de la palabra colombiano, el color de piel y el cabello eran considerados como los rasgos primarios de pureza en la producción epistémica y en la capacidad de gobernar; llegando a clasificarse hasta la forma del rostro y la nariz. ¿En qué consistía esta superioridad que pretendía formar univocidad? En la inteligencia, racionalidad y creatividad. Pertenecientes a las rasgos blancos, únicos capaz de producir conocimiento. Por consiguiente, la inferioridad que no recibe identidad de forma literal, pero es dada en la misma negación, es: estupidez, irracionalidad, incapacidad para la creatividad.

Este pensamiento está presente en las élites políticas del siglo XIX, y en su sistema de poder como motor civilizatorio colonial. Los conceptos de superioridad e inferioridad se ven consignados en una lectura detenida de los documentos del pensamiento de la independencia. Esta intención ideológica consideraba a lo propio, lo no europeo, por fuera

[1] Se propone identidad nacional como sinónimo de la palabra colombiano.

del constructo de identidad. El primer momento en el que se atribuye de forma escrita la creación de un país con el nombre de Colombia, es en el discurso de Angostura el 14 de diciembre de 1819:

"La unánime determinación de morir libres y de no vivir esclavos ha dado a la Nueva Granada un derecho a nuestra admiración y respeto… La reunión de la Nueva Granada y Venezuela es el objeto único que me he propuesto desde mis primeras armas: Es el voto de los ciudadanos de ambos países, y es la garantía de la libertad de la América del sur".[2]

Un año más adelante en la confirmación de la creación de Colombia:

"Las potencias extranjeras al presentaros constituidos, sobre bases sólidas y permanentes de extensión, población y riqueza, os reconocerán como Nación, os estimarán por la justicia de vuestra causa".[3]

Es decir, la palabra "Colombiano" tiene sus inicios semánticos en la libertad. ¿Para quién es Esta libertad? Se esgrime en el discurso la generación de identidad unívoca, bajo el concepto colonial de construir al otro como inferior a partir del juicio de su incapacidad creativa. Con lo anterior, el hambre de "morir libres y no esclavos" y de ser reconocidos por la "población y la riqueza" nacen de la negación de derechos a los que los criollos no podían acceder como inferiores en la taxonomía racial, con referencia a la pureza de los blancos europeos[4]. La taxonomía humana y/o geografía moral consistió en considerar moralmente inmadura la diferencia, para realizar el ideal de mayoría de edad, en un nivel descendiente

---

[2] BOLIVAR, Simón. "Discurso de Angostura". *El pensamiento del Libertador Simón Bolívar*, Pág.: 19-20 Compilación, Zalamea Alberto. La Prensa. 1989.

[3] Ibídem Pág.: 20-21.

[4] Según Alfredo Gómez-Müller, en general todo lo que pertenecía a lo culturalmente propio era denominado no-europeo y estaba exento de participación pública.

de perfección. Cumplía con ese ideal la raza blanca, después los amarillos (Asiáticos), y los negros tenían una incapacidad plena, al igual que los americanos. Así, la filosofía moral tuvo como objeto mostrar la falta de principios éticos en todas las costumbres que constituían razas inferiores[5].

Dentro de esta misma matriz ideológica se interpreta a nivel general toda La Carta de Jamaica escrita en 1895 y que al decir de Gómez Müller:

"El libertador caracteriza a la élite criolla como la heredera de los "derechos de Europa" y explicita la oposición de entre tales "derechos" y los "derechos" de los indígenas".[6]

Esta diferencia de derechos radica en la representación del otro, en relación a la superioridad proveniente de Europa. En esencia, el que los derechos europeos sean traspuestos a los criollos, muestra que el campo semántico de la palabra identidad, designada en el imaginario naciente como "colombiano", se limita en sí a la proveniencia europea de la cultura en un lugar geográfico determinado. Tras la búsqueda de una aceptación y reconocimiento proveniente genealógicamente de occidente, comienza a generarse la construcción social del imaginario "Colombia" en el lenguaje de los signos[7] a través de formaciones discursivas dominantes, que clasifican a seres como no pertenecientes a la dignidad de poseer derechos y libertad.

El deseo de la libertad no es para los hombres que "no son hombres". Esto obedece a la clasificación racial del blanco europeo como ser superior y del juicio de los otros "no blancos" colocando color a la

---

[2] Véase CASTILLO, Luis Carlos. *Etnicidad y Nación, el desafío de la diversidad en Colombia*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali 2007.

[6] MULLER GOMÉZ, Alfredo. *La filosofía y la crisis colombiana*. Editorial Taurus, Bogotá. 2002. Pg. 198.

[7] Siguiendo la simbología propuesta por Ángel Rama en *La Ciudad Letrada*.

razón; tomando la taxonomía humana que forma los primeros ideales de comportamiento y organización social en Colombia. Las bases sólidas en la construcción social-económica a las que hace referencia Bolívar, son la concentración de tierras que se logró mediante el despojo al que fueron sometidos los inferiores en la visión esclavista; en tanto a los indígenas se les expropió de sus lugares ancestrales, lanzándolos a territorios pequeños y los nacientes afrocolombianos, la primera función social que cumplen es la explotación minera para el desarrollo del país. Este desarrollo en la república naciente que es impulsado bajo el sometimiento del otro, se muestra evidente en la tardanza que tiene la abolición de la esclavitud (1851, aunque es importante reconocer el largo proceso que no culmina en ésta fecha). Esto configura el imaginario del "colombiano" como sociedad señorial, comprendida bajo la superioridad en la representación de la palabra identidad.

La estratificación social, a partir de una identidad representada en el colombiano, situados en sus orígenes, la constituyó el ladinismo,[8] en su composición de negación de la representación del otro (inferior), ya que desde el inicio, la libertad a la que se pretende llegar está asociada con la idea de la mayoría de edad (siguiendo la Ilustración) a la que solo la razón blanca y masculina podía acceder. Tras la organización social, con los anteriores fundamentos permanece la negación de madurez (minoría de edad) para quienes según la clasificación no podían acceder a una razón y a un uso de la identidad colombiana. En el pensamiento de Bolívar, se muestran las nociones de unión entre identidad y poder. Él comprendía que ante la inferioridad solo pocos podían gobernar; de allí que el Congreso Constituyente de Bolivia acogió el proyecto de constitución política en donde la presidencia era vitalicia,[9] pues los líderes que producía un pueblo eran pocos.

---

[8] Se define ladinismo como la negación de la intersubjetividad que crea designaciones lingüísticas excluyendo al otro, interpretándolo como inferior a mi subjetividad.

[9] Así lo expresa Younes Moreno Diego en su libro: *Derecho constitucional Colombiano*.

Las políticas de valoración de cada pueblo y región provenían desde la Colonia, y fueron conservadas en el país por Bolívar. Los grupos humanos, en su asociación, reflejaban las políticas de prohibición para regular las relaciones sexuales de sus moradores; es decir, no contaminar la razón. Bajo la superioridad e inferioridad resultó la población del territorio colombiano, que en muchos momentos careció de caminos para no hacer posible el proceso de mestizaje (aun en la actualidad se vive en el departamento del Cauca, al tener cercanía al mar y no contar con las vías suficientes para acceder a él).

Así comenzaron las regiones. Pacífico: negros y mulatos, por esto era zona de difícil acceso. Andes Orientales: blancos e indios en donde el mestizaje preponderó. Antioquia: se inició la segregación de los indígenas y afros hacia las zonas del sur del país; de tal manera que el componente negro fue distribuido a las regiones mineras construyendo la supremacía blanca. El oriente se pobló de manera tardía en la Colonia, después de aniquilar la mayoría de población indígena y sin contar con la negra.

Esta es la plataforma en la que se entienden los inicios de la representación social de univocidad en el concepto de Identidad nacional. La figura del ladino, que comprende toda negación, tanto en el proceso de mestizaje, como en la carencia de aceptación de la dignidad del otro, es la que desde los inicios no permite que exista "una identidad" unánime y que no se logre una conciencia colectiva que llegue a representar a los moradores de este suelo. Con los anteriores cimientos, inicia un país al que se le quiso dar un solo respirar blanco, pero como habla Ángel Rama: *"Tal comportamiento permitía negar ingentes culturas, aunque ellas habrían de pervivir e infiltrarse solapadamente en la cultura impuesta"*.[10]

[10] RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Editorial Arca, Montevideo. 1998. Pg. 89.

En realidad, este proyecto de nación no logra agrupar a todo el componente humano colombiano. En el orden de los signos, se intenta organizar por una aspiración que para la población mestiza no es factor de reflejo, ni de adopción en su mentalidad. Ya que el propósito de este artículo es mostrar los aspectos coloniales en la construcción de una sola identidad, y entendiendo los límites históricos, avanzo ampliamente para detenerme en uno de los pilares del modelo civilizador occidental: la religión católica como otro componente en la sucesión de superioridad e inferioridad, figura del ladinismo en Colombia. Me sitúo en la constitución de 1886, cuando Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro intentan reafirmar una nación en la que se enseñe sólo los valores católicos. Intentando crear una comunidad de lenguaje, que no logra conformar una comunidad de pensamiento. El sistema unitario, que llamará la República de Colombia, adopta la soberanía exclusivamente en la nación. De esta manera se entiende la función de crear una moralidad pública que estuviera en manos del catolicismo. Para ello se implementó el uso de autores escolásticos en los argumentos políticos, asumiendo la teoría política medieval.

La unión entre religión y poder resultó en la educación que se brindó bajo esta carta magna. En todos los centros de formación, la única filosofía digna de ser enseñada era aquella en donde es inexpugnable la existencia de Dios, como ordenador social y cultural en su omnipotencia. Esto, entre otras nociones, cimentó la construcción del otro como inferior. Los negros no podían acceder a los beneficios de una nación; se les consideró como menores de edad tras su inferioridad, al igual que a los indígenas. La misión doctrinante perdura aún tras el reconocimiento de su dignidad. De igual forma, el lenguaje fue un factor determinante para la purificación de la raza. Se instaura un culto a la rigurosidad de la lengua "madre" española. En busca del perfeccionamiento, se utilizan todas las reglas posibles para componer el idioma idóneo para la expresión de la

creatividad, racionalidad y pureza de la superioridad. Son negados todos los lenguajes nativos, y su incorporación de palabras al español. Fracasó esto en realidad, puesto que el lenguaje se transformó con inserciones de palabras populares, que mostraban expresiones vulgares y, por lo tanto, inferiores.

Las costumbres en este periodo se fundamentaban en el culto a la aristocracia racial. La superioridad en toda su capacidad creativa era la clase dirigente del país. Pensando desde su razón y siguiendo los mismos aspectos principales organizativos del movimiento de la independencia. El proceso de mestizaje, que produjo una diversa sociedad cultural, siempre fue visto como un deterioro de la razón y la dignidad humana. De allí que el falocentrismo, el racismo, y cualquier acto discriminatorio, tuvieron cabida legal en la composición del imaginario colombiano. Estos fundamentos civilizatorios occidentales, no correspondieron a la representación del pueblo en general. Es decir, a pesar de la expropiación epistémica, a través de las narraciones orales se mantuvieron formaciones discursivas propias; que unidas al contexto tomaron ciertos matices en la generación de una identidad regional y no nacional, lo que amplía el campo semántico de la palabra identidad.

En el orden de los signos, la identidad se instauró bajo el conservatismo dogmático católico. Un ejemplo literario de la percepción en nuestro país de este imaginario, es *El Libro de Arena* de Jorge Luis Borges, en el cuento titulado Ulrica, donde a la pregunta de qué es ser colombiano, se responde que es un acto de fe:

> *"Me preguntó de un modo pensativo:*
> *— ¿Qué es ser colombiano?*
> *—No sé —le respondí—. Es un acto de fe".*[11]

[11] BORGES, Jorge Luis. *El Libro de arena*. Alianza editorial. Buenos Aires.1977. Pg 12.

En contraste, se puede analizar la novela *Del amor y otros demonios*, de Gabriel García Márquez, en donde a nivel general se relata el choque cultural español con la filosofía yoruba. Entendido como referente que a pesar de la imposición cultural occidental, postula un entretejido de otros sonidos y formas de una tradición oral en la que se fundamentan en realidad el significado diverso del colombiano. La filosofía Yoruba con su lengua, religión y tradiciones africanas, está presente en la protagonista de la historia. Ésta es consagrada al Yemayá, Oricha femenino que simboliza la presencia del agua salada. Es relevante observar que Sierva María llevaba dieciséis collares, lo que significaba que está protegida por todas las divinidades yorubas. *"La purificaban con yerba de Yemayá y le cuidan como un rosal la rauda cabellera que a los cinco años le daba a la cintura. Poco a poco las esclavas le habían ido colgando los collares de distintos dioses, hasta el número dieciséis"*[12].

Este relato tiene un lugar de enunciación definido: Cartagena de Indias. Principal puerto de afros en el continente a lo largo de más de tres siglos y medio de esclavitud. Según Manuel Zapata Olivella, era el principal lugar de tráfico afro. El sabor de las culturas afrocolombianas persistió ante el imperante dogma de las buenas costumbres. Se le dio color a la razón, pero no pudieron colocarle color al espíritu y menos al corazón. De igual manera, el conocimiento sapiencial de los indígenas se mantuvo generacionalmente de manera oral, formando identidad al sentirse parte del universo y no como la cultura occidental impuesta que cada vez más, expropia a la humanidad de su sensibilidad. Los indígenas retoman la sensibilidad en una complementariedad del universo, basándose en tres principios fundamentales: reciprocidad, correspondencia, relacionalidad.[13]

---

[12] GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Del amor y otros demonios*. Editorial norma.1994. pg 60.

[13] El sentido existencial para el indígena es la relacionalidad del todo. Es decir, el universo es un conjunto de entes unidos en recíproca interacción; se manifiestan de diferentes maneras en el macro-cosmos y en el micro-cosmos. Definiendo la esencia del indígena en el universo, el cuerpo es la cápsula la cual tiene la esencia, que busca la perfección por medio del conocimiento vivencial.

Pero, en el medio de estos componentes sociales se encuentra el vacío de quienes tras un proceso de mestizaje no se identifican con ningún factor de inferioridad. Antes bien, el país, en la constitución de 1886, puede interpretarse como un vaso con la mitad de agua en su interior, pues si el ladinismo comienza con el argumento esencialista que busca un parentesco en la blancura, en esto diríamos que está el vaso a mitad lleno; pero hay un profundo vacío que este mestizaje produce: la negación de la cultura que sobrevivió a toda la opresión de la superioridad. Este debate existencial produce en la construcción de Identidad nacional un fenómeno de mímesis, al querer imitar y unir mediante un concepto de blancura a quienes eran dignos de ser considerados colombianos (en este momento histórico, sí era una dignidad honorífica).

El catolicismo, como motor civilizatorio colonial, reúne bajo la moralidad de buenas costumbres el acercamiento a la superioridad. La inmensa voluntad de ser superiores en la búsqueda del desarrollo permite que zonas del país en las que se intentó la blancura de la humanidad, converjan relaciones no personales y mucho menos dialogales en la estructura social; dichas relaciones de orden económico (en el caso de Antioquia, se alejó a la población afro para labores mineras) crea el imaginario de indignidad y, por ende, la negación absoluta de toda memoria que pruebe descendencia alguna de estos no humanos. La ausencia intencional de la memoria en éste periodo histórico, llevará a que muchos no conozcan su genealogía. Pues es preferible tener un vacío en la información, que conocer que en realidad se es descendiente de un esclavo, o un indígena al que se le negó la dignidad de humano.

Una vez más, el resultado de querer civilizar y unir bajo un solo color a un país multicolor fracasa. La constitución de 1886 llega a su declive tras numerosos intentos de formaciones discursivas alternativas,

que veían un retroceso en el avance y hambre de desarrollo. Las nociones coloniales siguen intactas en la realidad concreta, la misma superioridad e inferioridad forman la organización social. Tras múltiples reformas constitucionales, las élites políticas se ven en la necesidad de configurar un nuevo discurso, en el que se sientan identificados todos los moradores del país. La nueva ley de leyes ingresa en el vocabulario constitucional un nutrido catálogo de derechos, en especial en el plano social; relacionados con el aumento en la seguridad social, en la que se comienzan aceptar la dignidad e identidad de la mujer, el niño, el afro y el indígena. El reconocimiento de carácter multiétnico logra que quienes fueron identificados como inferiores pasen a tener cierta equidad frente a los superiores. Este listado de derechos busca el anhelo de una sociedad más justa, ¿Pero en realidad lo logra?

El estado social de derecho que funda la constitución de 1991 toma como componente de interacción recíproca al ser humano como epicentro del derecho. Y logra aceptar la diversidad cultural en el país, generando una interculturalidad en el discurso. ¿Pero, cómo a quien se le ha negado la identidad en un país puede ahora sentirse representado en la constitución? Los diversos significados de colombiano se mantienen no gracias a la dominación civilizatoria y sus motores coloniales; es por la permanencia en la oralidad y en el valor de la memoria, en la caracterización de los matices que componen todo nuestros sonidos, olores y sabores propios. El gran avance de la constituyente de 1991 es la incorporación de un lenguaje que considera a ciudadanos mayores de edad y con suficiencia en su razón, que anteriormente habían sido excluidos. Se quiere enmendar el color que ya se había tornado como evidente para la razón.

Un nuevo fenómeno social aparece en el movimiento del ladinismo. Al aceptarse en la carta magna colombiana que el país se en-

cuentra obligado a reinventar su memoria, se ha de reconocer que no se logró purificar ni blanquear a la nación. El desafío de la construcción de identidad tiene en los últimos veinte años su principal construcción. Si antes era evidente la inferioridad, las luchas por la aceptación y por la destrucción de este concepto surgen a partir de esfuerzos que se unen en movimientos intelectuales, insurgentes, y en muchos casos como alteridad en relación a lo que se considera normalidad. En la aceptación de la memoria, se interpreta toda la herida colonial, que de forma general, ha permeado la formación de los colombianos.

Los medios de comunicación aún persisten en la identificación de superioridad de ciertas regiones del país en relación a otras. Detengamos un momento nuestro análisis político y observemos las telenovelas que llegan a todos los sectores colombianos. Hay un gran interés en querer mostrar la cultura costeña. *Escalona, Oye Bonita, y ¿Dónde carajos está Umaña?,* son solo tres casos en los que mediante el lenguaje audiovisual (que preferentemente es nuestra única elección) forma a las generaciones nacientes como modelos a seguir. En muchos casos sigue la inferioridad siendo representada con personajes afrocolombianos o indígenas (Tal es el caso de *Desafío*[14], donde se ridiculizó la cultura maya). ¿Logra la constitución de 1991 derribar con el ladinismo? La respuesta en efecto es negativa, pues al alterar el orden de los signos, no se altera la realidad de la colonialidad en la configuración mental colombiana.

El debate entre universales y nominales sigue vigente en nuestro país. El universal de patrones estéticos, políticos y sociales occidentales rige todo deseo dentro del mismo componente mestizo. La construcción de identidad del otro se sigue rigiendo por la inferioridad, que no permite la aceptación genética de algún nominal componente de dicha raza y, por ende, hay una evasión sin intención de la memoria; lo

[14] Programa reality del canal Caracol realizado en el año 2012.

cual destruye toda posibilidad de la creación de un lugar de enunciación como primer insumo en la generación de una identidad propia[15]. En la actualidad aún siguen las luchas contra la discriminación y legitimización del campo semántico amplio de la palabra colombiano. La reciente ley 1482, que penaliza todo acto de racismo, no es un avance en la construcción de sociedad; es la muestra de que la superioridad sigue imperando en la construcción del otro en nuestro país. Un estado que regule y tenga que sancionar bajo una pedagogía del temor las relaciones sociales no es un estado que haya logrado unidad.

¿Cómo lograr el paso del campo semántico de la palabra identidad, en su representación "colombiano" a identidades insertas en la misma palabra? Es necesario ante la anterior argumentación brindar tan solo unas ideas para inquirir en el reto de la construcción de identidad. Como insumo inicial, es elemental la aceptación de la memoria para construir un lugar de enunciación claro, en el que se logre la identificación de las problemáticas del otro como problemáticas entrelazadas. Acción que permita avanzar hacia la construcción de una mente colectiva. Tras la indagación por la memoria se debe entender que tan solo este proceso es de un choque existencial con el ideario que hemos mantenido durante un espejismo que se prolongó durante años; y que al reaccionar tiene como misión tocar las fibras de nuestra sensibilidad. Dicha sensibilidad es la que puede lograr la unión en un pensamiento que trascienda de un simple sustantivo (es decir, la mera palabra colombiano[16]) hacia una identidad en la espiritualidad, en los sentimientos que le den sentido al corazón, en la emoción de sentir que nuestra riqueza y diversidad cultural nos da para crear un lugar en el que hemos nacido, y que es una construcción de muchos colores en donde pueden tener cabida todas las representaciones de la creatividad, la inteligencia, sin pertenecer a una sola raza.

---

[15] Es decir dotar de sentido propio mediante la sensibilidad de la oralidad a la palabra "colombiano" de-construyéndola de su inicio en libertad.

[16] La ampliación del campo semántico propone la inserción de estas sensibilidades en la representación de "colombiano". Es decir al mencionar esta palabra no se piense una designación exclusiva de un área cultural del país.

Es labor de los filósofos pensar su realidad. Una realidad en la memoria, que habita en las narraciones orales en su mayoría informales y no reconocidas académicamente. Las identidades se construyen, se diversifican en nacionalidades de sensibilidades diferentes que dialogan con un mismo sentido, aquel sentido de la pertenencia a un sueño, a un anhelar que se encuentra en el rostro de un costeño o un payanés que no tienen un territorio como realidad; por el contrario, son las relaciones sociales las que hacen ese territorio. Tal parece que el miedo a encontrarse en sí mismo como inferior ha entenebrecido la labor filosófica. Mientras se debaten metafísicamente cuestiones sobre la denominada realidad, parece que el sentimiento de humanidad es cada vez más carente. El pensar la realidad de los imaginarios sociales, emprende un camino por la unión y aprendizaje de aquello externo a la academia, de lo vulnerado, de aquello que consideramos inferior. La superación de la inferioridad es un paso fundamental para entender por qué han sobrevivido las sensibilidades diferentes. Para ello, hay que sentir y pensar. Sentir con los colores, olores, sabores de nuestra identidad y pensar con la oralidad representada en el conocimiento sapiencial. Este reto es misión y labor de los nuevos pensadores críticos. Surgiendo como senti-pensantes[17], que sientan y piensen su nación y que hagan resurgir el sentimiento de nacionalidad.

[17] Noción planteada a lo largo de la vida y obra del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BOLÍVAR, Simón. En *El pensamiento del Libertador Simón Bolívar* Compilación, Zalamea Alberto. La Prensa. 1989.

BORGES, Jorge Luis. *El Libro de Arena*. Alianza editorial. 1977.

CASTILLO, Luis Carlos. *Etnicidad y Nación, el desafío de la diversidad en Colombia*. Programa editorial Universidad del Valle.2007.

DUSSEL, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. Editorial Universidad Autónoma de México. 2007.

GARCÍA Márquez Gabriel. *Del amor y otros demonios*. Editorial norma.1994.

MÜLLER Gómez, Alfredo. *La filosofía y la crisis colombiana*. Editorial Taurus, Bogotá. 2002.

ÁNGEL, Rama. *La ciudad letrada*. Editorial Arca, Montevideo. 1998.

YOUNES Moreno Diego. *Derecho constitucional Colombiano*. Grupo editorial Ibáñez. 2007.

YUNIS Emilio. *¿Por qué somos así?* Análisis del mestizaje en Colombia. Editorial Temis. 2009.

VIDAL Ruales María Stella. *Presencia de la cosmovisión Yoruba* en "Del amor y otros demonios". En Debate, Ediciones Abya Yala. 1996.

La imagen de lo “negro” en la antropología Colombiana, 1940-2010

Rudy Amanda Hurtado Garcés.
Candidata a Magister en Sociología
tiaretkimya@gmail.com

A quienes creen que un mundo mejor no sólo es posible sino necesario.
Tiberio Perea Asprilla

Resumen

Con la melodía del Currulao, herencia de nuestros ancestros, esta investigación pretende hacer un recorrido por las distintas narrativas que produce la disciplina antropológica, las cuales han representado imágenes etnográficas de mi pueblo de acuerdo al interés de la imposición colonial, para legitimarse como autoridad interpretativa y dominar el campo de traducción socio-histórica sobre nosotros. A los encomenderos (antropólogas y antropólogos) quiero entonarles al cantar de la marimba: quítate de mí escalera no me hagas oscuridad. Velásquez (1962:35) me repica el tambor en este canto: "mi dicha sólo consiste en tener mis platanales […] en ser como el viento, libre, sin mandarín que me mande."

Palabras clave: Antropología, lo negro, raza, africanía, colonicación, sincretismo.

La antropología inició en Colombia como disciplina profesional a mediados de la década de 1930 con el establecimiento de la Escuela Normal Superior (ENS), en donde se educaron los primeros egresados con formación específica en esa área (Morales, 2009: 173, 175). Las primeras preguntas estuvieron enfocadas hacia la búsqueda de los aborígenes americanos; el estudio de la población indígena, tanto precolombina como colonial y contemporánea, fue el interés primordial que ocupó las energías de la mayoría de alumnos y profesores.

Contando con el apoyo de los gobiernos liberales en los años cuarenta, la antropología alcanzó relevancia e importancia:

> Los Institutos Etnológicos fueron el fruto de la política educativa y cultural de la Primera República Liberal (1930-1945) (sobre todo los gobiernos de Alfonso López

> Pumarejo y Eduardo Santos) o del clima intelectual generado por los gobiernos liberales y la Segunda Guerra Mundial; también fueron el resultado de las tendencias culturales y de identidad de América Latina y de ciertos sectores de la sociedad colombiana. La política liberal impulsó la formación de lo que ha sido llamado por Carl Langebaek "el Estado Etnógrafo" (Pineda, 2009: 114).

La antropología ha permanecido íntimamente relacionada con las tendencias políticas que gobiernan el Estado colombiano; además, sus auges han estado asociados con los intereses de las élites políticas del país:

> La década de los cuarenta del siglo pasado fue la Edad de Oro de la antropología, no sólo porque allí estuvieron los orígenes de la antropología profesional en Colombia sino porque es difícil encontrar en la historia de la antropología en nuestro país –e incluso en América Latina –una contribución mancomunada y colectiva tan densa y comprometida. La antropología si bien impulsada por el Estado o por las Universidades o gobernaciones a escala regional, pronto planteó a ese mismo Estado el reto de abrir nuevos senderos, nuevos caminos, que implicaban las transformación de sus imaginarios, ideologías y prácticas institucionales (Pineda, 2009: 115).

Desde la profesionalización de la disciplina en el país ha existido un trabajo "mancomunado y comprometido" para fortalecer la administración del Estado frente a esos "otros". Sin embargo, durante sus primeros años los estudios sobre mi pueblo fueron mínimos:

> Con relación a la población negra, Hernández de Alba expresó: "Poco, casi nada se ha estudiado el negro en Colombia. Se hallaban en el Cauca grupos provenientes de antiguos esclavos trabajadores de minas de oro o de haciendas, o bien sirvientes de las grandes casas de ciudades" (Pineda, 2009: 141).

Los estudios antropológicos sobre las poblaciones afro en Colombia se inician hacia 1940 con algunas investigaciones etnológicas del chocoano Rogerio Velásquez Murillo sobre las comunidades negras del litoral Pacífico colombiano; obras como *Autobiografía de un negro chocoano*, publicada en 1947, inaugura toda una corriente de estudios sobre nuestro pueblo, dando pinceladas hacia una trayectoria persistente y constante del pensamiento intelectual-militante, reclamando ferozmente un tupa, tupa, tupa, trututupa con tambores de persecución para que las narrativas sobre nuestro pueblo enunciadas por él se tuviera en cuenta por la antropología.

Después de estas primeras entonaciones - pertinentes-necesarias de Velásquez, empieza una etapa marcada por la influencia de los estudios de cambio cultural de la escuela de la Universidad de Chicago a cargo de Herskovits, que venía impulsando el tema de la presencia de lo "afroamericano" en los estudios antropológicos de la época. Es el Padre Jesuita José Rafael Arboleda quien importa este enfoque investigativo en la antropología colombiana. "Colombia es pues, un campo nuevo de experimentación de estos estudios y debemos emprender esta investigación con el ánimo generoso y decidido del que se atendrá en una grande empresa". Arboleda (1952:7).

Los aportes desde otras perspectivas interpretativas fueron aumentando, paulatinamente, con las investigaciones iniciadas por nuestros hermanos Rogelio Velásquez y Aquiles Escalante; ellos denunciaron los silencios cómplices de la antropología colombiana sobre nuestro pueblo entre los años cuarenta hasta los setentas. La obra de Escalante *El negro en Colombia* (1964) es fundamental para entender el entretejido de nuestra trayectoria intelectual-militante dentro de la disciplina antropológica en Colombia. Dentro de esta historiografía de los estudios de la "cultura negra" en la antropología colombiana, es importante ubicar al antropólogo Norteamericano de la Universidad de Chicago Thomas Price puesto que este señor es el primero que tiene el "privilegio-autoridad" de publicar cosas de "negros" en la 'sagrada', 'santificada', 'virgen' y 'pura' Revista Colombiana de Antropología en 1954, con un artículo titulado: *"El estado y necesidades actuales de las investigaciones Afro-colombianas"*.

Dentro de estas historicidades, es relevante para nuestro pueblo el trabajo del maestro del Caribe, Manuel Zapata Olivella. El maestro es uno de los fundadores y forjador decidido de las apuestas intelectuales y de los reclamos de sus hermanos ancestrales Velásquez y Escalante, escribiendo desde la marginalidad en las revistas de policías, en los periódicos, en la Revista Colombiana del Folklor pregonan sus interpretaciones epistémicas y desafía la edificación de la disciplina antropológica. Inicia sus investigaciones antropológicas sobre nuestro pueblo entretejiendo la literatura y la antropología con su obra *Cantos africanos de los negros de palenque* publicada en 1962 para continuar con hilando nuestros entramados socio-culturales.

Para los años setentas aparecen unos personajes que plantean una premisa famosa: "la invisibilidad de los estudios de la gente negra

en Colombia". Aquí aparece una presencia fuerte de mujeres haciendo antropología en el país, unas colombianas y otras extranjeras; entre ellas, la señora famosa Nina S. de Friedemann, Anne Marie Losoncy, Norman Whitten y el compañero eterno de terreno de la señora famosa, Jaime Arocha; otros como William Villa y algunos aventureros extranjeros que se arrimaron para hablar de los estudios de estas comunidades como Peter Wade y el profesor Michael Taussig también conocido como Mateo Mina por su compromiso político-académico con nuestro pueblo. En la década de los setentas proliferan los congresos como el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, Cali, agosto de 1977; seminarios, circulaciones propias de intelectuales afros en su mayoría antropólogos discutiendo y debatiendo sobre nuestro pueblo en el continente americano, sobre la madre África además de nutrir y dialogar los proyectos investigativos de las y los intelectuales-militantes afrodiaspóricos.

Con la fuerza de las demandas y las apuestas políticas-académicas de nuestro pueblo en los años noventa alrededor de la constituyente y pos constituyente de 1991 y la entrada del multiculturalismo y el pluralismo, los estudios de mi pueblo cobraron una relevancia enorme para la comunidad antropológica tanto en Colombia como los países de la región y el mundo. Podemos ubicar en este espacio/tiempo antropólogos como Mauricio Pardo, Eduardo Restrepo, con un historial muy grande de publicaciones sobre nosotros, Nancy Motta, Arturo Escobar, otros ya mencionados como Arocha, Losoncy, Wade y otros. Quienes han producido estas narrativas han posicionado sus regímenes de verdad violentos para crear una historia estereotipada sobre ese "otro" que es representado con imágenes racializadas que justifican su posición de inferioridad. De este modo, impugnar esta forma de representación se convierte en un proceso de disputa por el certificado de autenticidad de quién es la autoridad del conocimiento referente a ese "otro":

> Los discursos expertos surgieron para proveer el conocimiento necesario para valorar y actuar sobre la diferencia cultural, concebida bajo criterios de salvajismo, inferioridad y atraso. Aunque puede decirse que la praxiología es siempre constitutiva de la etnografía —su construcción discursiva está acompañada de algún horizonte político— las intervenciones emprendidas para tratar con la cultura (sobre todo con la cultura de los otros) se vuelven explícitas y parte de proyectos políticos más amplios a partir de su conocimiento; en esos casos el horizonte praxiológico y el epistémico se unen o se requieren mutuamente […] la valoración colonial sobre el otro fue parte del carácter moral del proyecto civilizador y, por tanto, maniquea. Cuando la retórica de la ciencia invadió el discurso sobre la identidad en el siglo XIX la valoración se concibió neutra, convirtiéndose en "observación objetiva." Este fenómeno se intensificó con la institucionalización de la disciplina que terminó con la valoración discursiva a través de la censura académica; la pretensión fue convertirla en un aparato exclusivamente epistémico que se refugió en la "distancia antropológica," menos geográfica que retórica, un cómodo lugar de observación (neutro, distinto y distante) desde el cual los antropólogos podían ver (y registrar) el espectáculo intersocial, pretendiendo no tomar partido (Gnecco y Gómez, 2012, 8).

Stuart Hall (2010), parafraseando a Foucault, escribió que el conocimiento vinculado al poder no sólo asume la autoridad de "la verdad" sino que tiene el poder de hacerse él mismo verdadero. Todo conocimiento una vez aplicado en el mundo real, tiene efectos reales, y en ese sentido al menos, "se vuelve verdadero". El conocimiento una vez

utilizado para regular la conducta de los otros, implica constricciones, regulaciones y prácticas disciplinarias. Entonces, "no hay relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, y no hay conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder" (Hall, 2010:447). Lantropología ha construido múltiples categorías interpretativas para representarnos: negro, cultura negra, afroamericano, comunidad negra, colombias negras, afrocolombiano, afro descendiente. Al hacerlo ha establecido criterios de control del discurso que produce, como plantea Foucault (1970b:22), una disciplina: "es un principio de control de la producción del discurso."

Hablar desde otras perspectivas, otras miradas y lecturas etnográficas ha sido una apuesta colectiva de nuestra militancia afrodiaspórica frente a las diferentes narrativas, discursos y representaciones que han hecho y continúa haciendo la autoridad antropológica sobre mi pueblo. Esas narrativas crean ficciones que desdibujan y distorsionan nuestras visiones de mundo. La apuesta es confrontar, des-autorizar y cuestionar las hegemonías de aquellas traducciones y tradiciones. Uno de los académicos que ha realizado esa confrontación es el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot, quien señaló:

> Las minorías de todo tipo pueden y expresan sus pretensiones culturales, no con base en teorías explícitas de la cultura sino en nombre de la autenticidad. Hablan en primera persona, firmando su argumento con un "yo" o un "nosotros" en vez de invocar la voz ahistórica de la razón, la justicia y la civilización (Trouillot, 2011: 47).

En este sentido, tomando la mano de mi hermano Trouillot retomaré este viaje:

> En algún momento, grupos humanos históricamente específicos deben decidir si una narrativa particular pertenece a la historia o a la ficción. En otras palabras, la ruptura epistemológica entre historia y ficción siempre se expresa, concretamente, a través de la evaluación, históricamente situada, de narrativas específicas (Trouillot, 2007: 167).

Raza y antropología en Colombia

Yo quiero que a mí me pongan un vestido bonito.
Grupo Niche

En Colombia, desde la época colonial hasta nuestros días, las narrativas raciales han permanecido en los escenarios académicos, políticos, sociales y culturales. La naciente antropología colombiana jugó un papel importante en la legitimación de las narrativas socio-raciales:

> Los vínculos entre eugenesia y antropología llegaron a ser estrechos. Los eugenistas – muchos de ellos médicos y, otros, hombres de ciencia, leyes y política – se sirvieron del saber antropológico e hicieron de las descripciones etnológicas de la diversidad jerarquizada un recurso narrativo y retórico para argumentar a favor de sus postulados eugenésicos. De otra parte, no pocos científicos, autodenominados y reconocidos como antropólogos, enarbolaron – en provecho de la causa eugenésica – recursos epistemológicos y prácticos considerados también antropológicos. Es

> así como una "eugenesia antropológica" fue susceptible de ser concebida; una forma particular de mirar al "otro", de medirlo, de interpretarlo, de diferenciarlo, de clasificarlo y de proceder con respecto a él, que se rigió por el objetivo eugenésico de mejorarlo (Platarrueda, 2004: 108).

La antropología ha estado presta para administrar la empresa colonial. Sus narrativas han agenciado la "civilización" o "eliminación" del "salvaje". Por eso…

> no debe ocultarse, sin embargo, que los estudios biológicos y antropológicos de medición humana relacionada con la superioridad racial, algunas veces sustentados en observaciones y descripciones etnológicas, fueron funcionales a los prejuicios racistas de la época decimonónica y, más allá, en el siglo XX (Platarrueda, 2004: 113).

La antropología fomentó el racismo a través de comparaciones que toman como referente al "yo-blanco-europeo" como el estado más alto de "civilización." Quienes estamos por fuera de esta dimensión geocultural estamos en los peldaños del "primitivismo". Aunque este enfoque fue utilizado por la corriente evolucionista, en algunas narrativas antropológicas del momento podemos encontrar encubierto este horizonte de referencia cuando se alude a lo negro. Un ejemplo en la traducción antropológica de nuestro pueblo es cuando la representación se crea a través del color de la piel y se la ubica en una geografía específica, generalmente localizada en habitats de clima caliente.

Los trabajos antropológicos de mi hermano Joseph Anternor Firmin[1] sobre el pueblo negro en América inician y visibilizan, desde un horizonte no reconocido por la formalidad académica, los estudios y

el debate de raza en la antropología. Su texto *La igualdad de las razas* [2] no es reconocido por la disciplina; por el contrario, ha sido silenciado a través de la violencia epistémica que ejerce la "autoridad" a los intelectuales afrodiaspóricos. Al contrario de lo que aconteció con Firmin sí conocemos al antropólogo estadounidense Melville J. Herskovits, al cubano Fernando Ortiz y al brasilero Raimundo Nina Rodríguez como los pioneros teóricos-metodológicos de los estudios afroamericanos. La antropología ha tenido el privilegio-hegemónico de hablar, representar, diagnosticar y traducir a los construidos racialmente como diferentes: negros, amarillos y rojos.

El inicio de los estudios antropológicos del pueblo negro en Colombia ocurre hacia los años cuarenta. Es importante clarificar que "El mundo académico colombiano dejó de mirar a las población en términos de raza y con ello descuidó también la preocupación por entender la lógica y las implicaciones de las jerarquías raciales" (Leal, 2010:421). Las narrativas producidas en los años cincuenta por el Padre Jesuita Arboleda describen a los miembros de nuestro pueblo como…

[1] Antropólogo, periodista y político haitiano. Conocido principalmente por su libro *De l'Égalité des Races Humaines* (Sobre la Igualdad de las Razas Humanas), que fue publicado como una refutación al famoso libro *Essai sur l'inegalite des Races Humaines* (Ensayo sobre la desigualdad de las Razas Humanas) del filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau, considerada como la obra inicial del pensamiento racista. Cf. http://www.ecured.cu/index.php/Joseph_Ant%C3%A9nor_Firmin.

[2] La igualdad de las razas humanas es un texto fundacional para la antropología crítica. Fue publicado por primera vez en el año 1885 cuando la antropología emergía como especialidad. Marginalizado por su posición «radical» en cuanto a que todas las razas son iguales, su tratado persuasivo y lúcido era muy adelantado para su tiempo. Al argumentar que la igualdad de las razas podía demostrarse a través del positivismo científico, Firmin desafió los escritos y puntos de vista racistas de su época. Cf. http://www.ecured.cu/index.php/Joseph_Ant%C3%A9nor_Firmin.

> Vivientes que recorren las selvas, cazan, construyen, adoran a su divinidad; otros, tal vez amarillentos por el tiempo, nos descubrirán el origen de esas costumbres, de esas actividades y ceremonias. La geografía, con sus problemas tan humanos, nos explica mucho sobre los problemas sociológicos, sin causarlo. La economía de los pueblos primitivos, histórica y actual, también nos ilumina bastante (Arboleda, 1952: 7).

Este enunciado nos ubica dentro del "nicho del salvaje," desnudándonos de nuestro contexto socio-cultural. Al enunciar la cultura negra se alude, intrínsecamente, a la categoría de raza. Así se construye una geografía racializada:

> El orden racial reparte en las coyunturas de circunstancias, conformando regiones o localidades que parecen muy diferentes unas de otras, pero que son consecuencia de los mismos procesos[…] Colombia ha sido vista durante mucho tiempo como un país de regiones: aquí, al examinar al Chocó, pero también a Antioquia y a la región de la costa Caribe, miro detrás de esta observación común para descubrir cómo la región se ha convertido en un poderoso lenguaje de diferenciación cultural y racial, y cómo el orden racial del país y sus imágenes de nacionalidad emergentes están íntimamente ligados a una geografía de la cultura (Wade, 1993a: 77).

En este sentido, Wade (1993a:77) sostiene "que en Colombia la raza ha sido regionalizada." Miremos la narrativa de Thomas Price hacia los años cincuenta sobre el pueblo afrocolombiano. Hablando sobre la categoría de raza, escribió:

> La conclusión obvia es que lejos de ofrecer un cuadro estable de pureza racial, el negro colombiano es un fenómeno que desaparece lentamente en algunas áreas, proceso este que implica repercusiones evidentes respecto a la retención de pautas y actitudes de tipo africano […] cuando un investigador y ante todo un blanco trata de explorar esas diferencias, sus esfuerzos se observan inevitablemente con sospecha y como orientados de algún modo hacia un fin perjudicial para la raza negra (Price, 1954: 18).

Para hablar de la cultura negra, Price se situó como un sujeto blanco-investigador interesado en estudiar las áreas donde se encuentra ubicada la "raza negra". Aunque para la antropología la categoría raza ha sido leída desde diferentes lentes, siempre que se enuncia la palabra raza se hace referencia a una noción biológica para clasificar y agrupar las diferencias fenotípicas de los grupos humanos. Pujol (1971:257), un antropólogo físico, conceptualiza la raza como un patrón de división de la especie:

> Muchos antropólogos han subrayado con fuerza la palabra raza aria, raza alemana, raza latina, raza bantú. La raza no es una noción política, sino biológica, una división de la especie, definida por caracteres hereditarios comunes y que forma grupos naturales enteramente independientes de la nacionalidad, del idioma o de los modales y costumbres.

La definición de Pujol asocia la categoría de raza con un plano biológico para dejar de lado, supuestamente, la raza como una noción política, argumentando que no existen fronteras pues se manifiesta independientemente del contexto socio-cultural. Sin embargo, Whitten y Friedemann (1974) consideran que existe una relación política y social que

atraviesa a lo negro y que se utiliza de manera peyorativa la categoría de raza. "Negro es un término socio-biológico que varía considerablemente en Ecuador y Colombia pero que es aplicado peyorativamente a gentes con facciones del estereotipo Africano Occidental" (Whitten y Friedemann. 1974: 89).

La cita anterior, refleja un desplazamiento interpretativo de la categoría de raza. Por un lado, Pujol hace una definición dentro de un contexto netamente biológico y Whitten y Friedemann complejizan al argumentar que lo negro se ha utilizado peyorativamente. Por lo tanto, cabe mencionar que la de-construcción[3] y re-construcción de una categoría interpretativa cambia cuando se hace un giro al enfoque de la mirada etnográfica. La conceptualización racial de lo *negro* ha sido imaginada desde la antropología como algo fijado en el fenotipo de este grupo humano. Sin embargo, algunos intelectuales afrodiaspóricos hacen un giro epistémico y usan la categoría de *negritud* en el proceso de resignificación de lo negro significado como salvaje. La intelectual-militante afrodiaspórica Jamaica Kincaid (citada por Lao-Montes, 2007:49) expresó:

> La negritud es visible y sin embargo invisible... La negritud no puede darme la dicha, pero muchas veces encuentro mi alegría en ella. La negritud no puede separarse de mí, pero muchas veces me puedo situar fuera de ella... En la negritud, entonces, he sido borrado, ya no puedo decir mi nombre, ya no puedo señalarme y decir «yo». En la negritud mi voz es silencio. Primero, entonces, he sido mi ser individual. Proscribiendo escrupulosamente el azar de mi existencia, soy consumido en la negritud para ser uno con ella.

[3] Por de-construcción se entenderá la reinterpretación de las categorías con las que se interpreta a nuestro pueblo.

En Colombia, sin embargo, la categoría de raza continuó siendo usada por los intelectuales afro-diaspóricos:

> Mientras que en Colombia los académicos dejaron de lado el tema racial, los literatos negros hicieron hincapié en él. En sus obras se observan dos fenómenos: la persistencia de un lenguaje racial y el deseo de denunciar la discriminación… A diferencia de los antropólogos, los literatos afrodescendientes no buscan distanciarse de la noción de raza, tendencia que domina un período que se extiende desde antes de mediados del siglo XX hasta hoy (Leal, 2010:424)

Dentro de éstos encontramos al hermano Velásquez, quien resalta su lugar de enunciación para confrontar la discriminación socio-racial de nuestro pueblo:

> Háyanse en estos versos, complejos raciales, diferencias de castas, choques de culturas. El africano que empezaba a escalar la cuesta que conduce a la dignidad humana, y a la civilización europea del blanco que encaraba los problemas de acuerdo con ella y con las circunstancias, produjo esta lucha de criterios que, plasmados en decires rimados, se quedó en la memoria de mineros y terratenientes del extinguido Cauca grande, emociones que saltan de tarde en tarde como derrotero de conducta o como garfio que escarba doloroso un poco más de adentro de la carne.
>
> Los blancos tienen la pluma,
> el mulato su bastón,

el indio su bodoquera,
el negro su canalón…

…el ser negro no es afrenta,
ni el color le quita fama,
porque con zapatos negros
se viste la mejor dama…

> …las características de estas coplas radican en que todavía las emplean los blancos contra los negros y ellos contra aquéllos. Van y vienen como saetas de combates que se clavan en el corazón del contrario haciéndolo sangrar. Son armas. Por su número se vislumbra que la capacidad de los señores era superior a la fuerza creadora del galeote que, sin conocer el abecedario, no podía correr tras los romances españoles ni abarcar los refranes y décimas de Espinel o del Marqués de Santillana (Velásquez, 1960: 13-14).

Velásquez está reafirmando la cultura negra desde otras perspectivas que confrontan e impugna la racialización peyorativa que la comunidad antropológica ha hecho sobre ese "otro". En la narrativa de Velásquez hay una apropiación de la negritud, la cual es utilizada para desvirtuar los estereotipos y el racismo ejercido sobre nuestro pueblo. En el mismo sentido, el antropólogo caribeño Aquiles Escalante, tomando como horizonte de referencia lo racial, cuestiona la violencia socio-epistémica ejercida sobre nuestro pueblo:

> La mala suerte ha sido compañera inseparable del negro. El tronco étnico blanco acuñó desde muy temprano sus patrones estéticos y se enseñoreó de las latitudes

> correspondientes a la zona templada. Dominando culturalmente y económicamente, su yo se le dilató en tal forma que acabó por menospreciar todo lo que se apartara de sus instituciones (Escalante, 1964: 106).

Desde cuando fuimos secuestrados y comercializados en América, el 'hombre blanco' inició el proceso de deshumanización y bestialización de nuestro pueblo. Los enunciados de estos señoritos consistieron en argumentar que: "los troncos étnicos blanco y negro ostentan diferencias de orden psíquico, intelectual y emocional, ello no autoriza para pensar que esas diferencias implican superioridad de los unos sobre los otros" (Escalante, 1964: 106). Las interpretaciones y enunciaciones de las y los sujetos que hacen parte del entramado cultural negro ocurren desde adentro, mientras que las de los sujetos que no hacen parte de estos entramados culturales hablan desde afuera; sus traducciones posicionan una otredad en la producción etnográfica. Como señaló el intelectual-militante jamaiquino, profesor de la Universidad de Brown y Director del Centro para el Estudio de la Esclavitud y la Justicia de la misma Universidad, Anthony Bogues (2003:4):

> Los legados de ser un objeto colonial-racial-esclavo obsesionan a los pensadores radicales negros del siglo XX. Como descendientes de esclavos ellos dominan los protocolos, las convenciones y las tradiciones de la tradición intelectual moderna occidental, que inicialmente fue construida sobre esquemas clasificatorios de la historia natural de orden racial que localizó a los descendientes africanos como no-humanos.

Para la historización del racismo dentro de la disciplina antropológica es necesario traer a colación los cuestionamientos y el debate de

corrientes culturales/intelectuales y movimientos sociales/políticos explícitamente negros para mostrar también cómo los intelectuales negros han venido realizando estos reclamos que complejizan la construcción, reproducción y naturalización del racismo. Al interior de la antropología la discusión ha sido constante. Escalante rechaza el discurso enmarcado en la inferioridad biológica de un grupo humano sobre otro al indicar las condiciones de igualdad de toda la humanidad; además, denuncia el privilegio que han tenido 'unos' sobre 'otros' de acuerdo a las condiciones materiales que se brinda a un sector 'blanco' y la falta de equidad y oportunidades de nuestro pueblo. También pregona un grito de indignación frente a la discriminación socio-racial:

> Todos sabemos que el hombre no piensa con la piel, los ojos, con los cabellos, sino con el cerebro. Podemos concluir con Ruth Benedict, diciendo que ninguna raza puede considerarse como la etapa final de la evolución humana. Las circunstancias de que la situación económica, política y cultural del hombre de ébano se encuentre tan alejada del blanco no se debe a una "innata inferioridad racial", es el resultante del régimen de explotación bajo el cual se ha hallado el hombre de color" (Escalante, 1964:107).

El maestro y Griot Manuel Zapata Olivella, uno de los intelectuales negros más influyente en el siglo XX en Colombia, defensor y pionero en la defensa de la cultura de nuestro pueblo, al igual que Velásquez y Escalante, hace una ruptura para resignificar la negritud:

> La lacra del sistema colonial ha quedado fuertemente grabada en la conciencia del negro latinoamericano con la persistencia de la carimba que tatuó su piel. Pero la creciente militancia en la vida política y social de los intelec-

> tuales de ascendencia africana les ha llevado forzosamente a plantearse el carácter negro de su identidad (Zapata Olivella, 1974: 341).

Zapata demuestra cómo lo negro se transforma en recurso identitario de lucha y autoafirmación cuando se esgrime por los sujetos racializados. La categoría de lo negro es reinterpretada por nosotros como un arsenal identitario que posibilita la redefinición del significado/significante de lo negro. En cambio, las narrativas antropológicas han estereotipado lo negro: "Los estereotipos son un instrumento de dominación tanto económica como simbólica" (Wade, 1987:42). Al respecto, Zapata Olivella (1974:341) expresa: "La piel ha sido el instrumento socorrido por el colonialista europeo para imponer su supremacía."

> La representación de ese "otro" racializado peyorativamente está relacionada con los proyectos coloniales blanco-europeos. Aníbal Quijano (2000: 374), considera que esta racialización se extendió desde América a una clasificación de la población de todo el mundo "en identidades 'raciales' y dividida entre los dominantes/ superiores 'europeos' y los dominados/inferiores 'no-europeos'.

El discurso antropológico ha querido mantener la categoría raza en el plano de lo biológico para desvirtuar todos los precedentes que la han utilizado como elemento clasificatorio y agrupador social. Sin embargo, a lo largo de este viaje encuentro que, a pesar de sus esfuerzos, sigue siendo una categoría utilizada para identificar, representar y clasificar a través del fenotipo a mi pueblo:

> No hay racismo sin teoría(s). Sería completamente inútil preguntarse si las teorías racistas proceden de las élites o de las masas, de las clases dominantes o de las clases dominadas. Por el contrario, es evidente que están "racionalizadas" por los intelectuales. Es sumamente importante preguntarse sobre la función que desempeña las teorizaciones del racismo culto (cuyo prototipo es la antropología evolucionista de las razas "biológicas" elaboradas a finales del siglo XIX) (Wallerstein y Balibar, 1988: 16).

Además, no ha separado de sus representaciones raciales las categorías de cultura e identidad, naturalizándolas. Como señaló Eduardo Restrepo (2010:20):

> La idea de raza se puede encontrar, incluso, en los sitios más insospechados… dada su inexistencia como entidad bilógica y apelan a nociones como las de la cultura o las de etnia, no es extraordinario encontrar que paradójicamente estas últimas sean articuladas racialmente … Cuando la cultura, el grupo étnico o la étnica se entienden como una determinación naturalizada y jerarquizando diferencias entre las poblaciones humanas, dejando de indicar contingentes configuraciones históricas, no hacen más que reproducir la imaginación racial en ropajes culturalistas o etnicistas.

Quizás para evitar las connotaciones negativas de raza, la antropología habla de etnicidad, una categoría aparentemente neutra y básicamente disciplinaria. Así la antropología enmascara las narrativas raciales con un traje culturalista:

> Las identificaciones raciales utilizan las diferencias físicas como señales, no sólo cualquier diferencia física sino aquellas que se convirtieron en objeto de manipulaciones ideológicas en la historia de la expansión colonial occidental. Por lo tanto, la alusión a tales diferencias inevitablemente invoca significados que han sido construidos durante siglos de explotación: substituir el término "etnicidad" (o "nación", o "pueblo") por "raza" corre riesgo de enmascarar estos significados" (Wade, 1997: 17).

Sin embargo, aunque haya ocurrido un giro en el lenguaje, la semántica de lo que se enuncia lleva consigo la racialización de ese "otro". La raza, como categoría de análisis, se extiende más allá de la cultura y la identidad. Pero este proceso de racialización con fines colonialistas no determinó la imagen, ni mucho menos la cultura e identidad de nuestro pueblo. A pesar de los múltiples y diversos esfuerzos de búsqueda de su legitimidad estos dispositivos no fueron asimilados; fueron colectivamente refutados desde la apropiación de la negritud asumida en términos políticos, en militancia, en la poética, en la música, la literatura, en las estrategias de re-existencia que confrontan esta ficción impuesta. Como señaló Kamau Brathwaite (2009), un historiador, ensayista y poeta nacido en Barbados, la antropología no me puso un vestido bonito porque "Oscura es y su voz canta al río oscuro/Mansa lumbre guardan sus ojos y sólo conoce la noche tibia/Suave piel de almizcle/No hay miedo donde pisa/Aunque anuncien los tambores la muerte inminente de un tirano/Aunque sea triste su canto/No hay dolor donde canta."

Huellas de africanía y sincretismo: "vistiendo" la negritud en Colombia

Las narrativas antropológicas sobre nuestro pueblo desde los años cuarenta se centraron en investigar las similitudes y las diferencias encontradas entre las culturas de la madre África y las culturas de los africanos sometidos al proceso de esclavización en América. Para describir estos procesos del Aquí (América) y del Otro lugar (África) Herskovits creó la categoría interpretativa huellas de africanía que posee una relevancia significativa para la taxonomía social de nuestro pueblo en la antropología. Como señaló Arboleda (1952:6):

> Este antropólogo, de la escuela clásica de Boas, después de una seria preparación en Antropología física del negro, y en sus cambios culturales en el medio de New York, se dedicó a investigar las raíces de esos cambios, y es hoy el gran especialista en estudios afroamericanos… Los estudios exhaustivos de las tribus primitivas en África, son esenciales a nuestro propósito. Por eso los afroamericanistas han invadido la Nigeria, y han llegado al corazón de los Yorubas, de los Nupe de la Bizancio Negra, de los Dahomey, de los Ashanti, y por otra parte de Bakongo, y de los Ovimbundu, del Congo y de Angola respectivamente. La descripción precisa de las costumbres de esos pueblos era básica para el conocimiento de una tradición subconsciente de los descendientes de africanos hoy, tanto en los Estados Unidos, como en el Caribe y las naciones de la América Latina.

El enfoque sobre huellas de africanía permitió a los antropólogos realizar cuadros comparativos con el objeto de medir los grados de

similitud y diferencia entre allá (África) y acá (africanos esclavizados) para establecer los orígenes de los lugares y culturas de donde procedíamos y para calcular la retención de las dinámicas y prácticas culturales de África que sobrevivieron en América. Al instaurar este horizonte de referencia en la clasificación antropológica de nuestro pueblo se puede observar que el allá y el acá fueron sacados de sus espacios-tiempos específicos a través de las categorías de sincretismo y huellas de africanía, omitiendo las historias que produjo el proceso de colonización.

Para Arboleda, dentro del sistema esclavista-colonial nosotros y los esclavizadores pusimos en juego mutuos y armónicos elementos como proceso de relacionamiento para compartir el proyecto 'civilizatorio' colonial. El sincretismo enunciado, como la unificación de "elementos de una nueva cultura con las semejantes de la propia, facilitando así la interpretación de la vida y otros problemas" no podría darse dentro de los criterios de identificación y unificación porque los roles establecían una relación jerarquizada, asimétrica y antagónica entre colonizador y el colonizado.

Desde esta perspectiva, la antropología traslapó las semejanzas entre la madre África y nosotros en América:

> En el campo de la organización social la actitud de los negros hacia el matrimonio y las prácticas que han desarrollado deben considerarse en términos de tendencias similares evolucionadas en otras partes del Nuevo Mundo y la herencia de la poliginia del África Occidental (Price, 1954:28).

Arboleda y Price exploraron el sincretismo y las huellas de africanía en San Basilio de Palenque, el mayor reducto negro de África en Colombia, considerado lo más africano en la pirámide jerarquizada que construyó la antropología sobre los "estudios de lo negro". Esta clasificación se basa en la retención de las pautas de lo que la autoridad etnográfica consideró como "más africano" y "menos africano": "Palenque, es de hecho la más africana, famosa aún entre los negros más aculturados, como representativa de un tipo de vida que sus ancestros practicaron cuando vinieron a Colombia como esclavos" (Price 1954: 22). A través de este enfoque se desdibujó la historia de nuestra presencia en América:

> La hipótesis que sirve de base a los estudios afroamericanos es la de que la cultura, la civilización, es un producto del aprendizaje, de generación en generación. No es algo instintivo o innato. De aquí se desprende que las culturas se relacionan con el aprendizaje y se prestan elementos mutuamente (Arboleda, 1952: 8).

El sincretismo construido desde este enfoque refracta la relación de dominación que existe entre el amo y el esclavizado. Bajo este ocultamiento construye un marco donde nuestras visiones de mundo no pueden existir por fuera del dominio cultural del colonizador; es decir, nuestra imagen no existe sin el contacto armónico del civilizador, construyendo una narrativa que sustenta esta dependencia.

Rogerio Velásquez, antropólogo chocoano, abordó el debate entre la relación de nuestra madre África y nosotros en América con un horizonte de referencia que permita indagar nuestro legado ancestral:

> La importancia asignada por los americanistas a los apellidos africanos, nos llevó a la ejecución de esta tarea. Sociólogos y Antropólogos dicen que identificados los pueblos negros, hasta donde ello sea posible, vendrán los enlaces de complejos de acciones, el descubrimiento de rasgos culturales entre los grupos del viejo mundo y los que demoran todavía en las zonas de donde salieron los abuelos. Tras los nombres de los esclavos se podrá -tarde, quizás- desembocar en la razón de ser de tantos neoafricanos que viven en el continente sin alcanzar su propia ruta (Velásquez, 1962: 109).

En la narrativa del hermano Velásquez se puede observar el giro y el distanciamiento que hace del enfoque planteado por Herskovits, puesto que establece su locus de enunciación reconociendo la ancestralidad africana como elemento de articulación histórica entre el allá y el acá, lo cual permite una visibilización de la esclavitud y el colonialismo como un proceso que violentó nuestro legado ancestral. Como señaló Losoncy (1989:1):

> El sincretismo fue, a menudo, utilizado en la antropología para designar estos sistemas simbólicos. Ello no encubrió frecuentemente más que pereza conceptual, rechazo a reconocer un estatus antropológico pleno a procesos de creación cultural inédito e insuficiente en la indagación etnográfica paciente de hechos simbólicos no-tradicionales.

Los estudios sobre sincretismo y huellas de africanía negaron la complejidad de nuestras visiones de mundo a través del silenciamiento del proceso de esclavización y el ocultamiento de los procesos de construcción y reconstrucción vividos en nuestra historia. Ese contexto inter-

pretativo era necesario para entender y comprender nuestros entramados culturales en América:

> Como ya se sabe, desde sus fases iniciales y tempranas el escenario regional y colonial implicó la confrontación y la convergencia de entidades culturales muy diversas entre sí; incluso, a su interior se manifestaban diferencias no solo de carácter político, sino también de tipo cultural. No deja de ser un reduccionismo asumir, de manera homogénea y generalizante, que en el mundo colonial se dieron cita lo hispánico, lo indígena y lo africano. Aunque si bien es cierto que a cada uno le pueden ser compatibles algunas ideas, creencias o imaginarios, definitivamente no constituyen entornos culturales homogeneizantes o forzosamente homologables (Díaz, 2003: 7).

No puede darse por sentado que durante el régimen esclavista existió un contacto armónico simbólico entre nosotros los esclavizados y los esclavizadores, y que el resultado fue el aprendizaje entre ambos cuando sabemos que estamos hablando de…

> millones de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría. Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo… Yo, yo también hablo de abusos, pero para decir que a los antiguos —tan reales— se les han superpuesto otros, igualmente detestables (Césaire, 2004:20).

La antropología no puede hablar de un contacto cultural que generó un sincretismo cuando comprendemos que la colonización erigió al esclavista como superior, dotado de la autoridad para civilizar y disciplinar al "otro". Por eso es necesario reconocer que…

> la colonización no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de Dios, ni extensión del Derecho; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada (Césaire, 2004:13).

El secuestro, trata y comercialización fue un proyecto socio-político. Las narrativas racistas se consolidan a través de las diferencias fenotípicas y fueron sustentadas por enunciados de superioridad cultural y biológica denominados "civilización". En este sentido, palabriando a un intelectual-militante chocoano, el mayor Tiberio Perea, se consolidó…

> un proceso de negación de la condición humana a los secuestrados debido a las diferencias fenotípicas y culturales respecto a los invasores europeos del nuevo continente. Con base en esta negación (de su condición humana) se les secuestra, mercantiliza y se les traslada a América para esclavizarlos, procesos en los cuales decenas de millones fueron sacrificados (Perea, 2008:12).

Las representaciones de huellas de africanía y sincretismo negaron que dentro del colonialismo nosotros pudiésemos haber hecho una ruptura anti-sistémica frente al proceso de imposición del vestido colonial que pretendían imponernos los señoritos españoles. El proceso de deshumanización de lo "negro" por el sistema esclavista-colonial requirió dominar, desdibujar y controlar los universos de referencia alrededor de la negritud e imponer, por medio de la fuerza, lo "blanco" como referente. De este modo, es significativo entender que nuestra…

> Cultura es la creación mediante la praxis desesclavizadora de la totalidad de la realidad en la que las personas se auto rescatan y reafirman la esencia humana negada en el holocausto negro. Estamos proponiendo escribir esta kultura (con K) debido a que es la única en el mundo inventada para auto-rescatarse (sus creadores habían sido secuestrados) y para reafirmar la condición humana negada en el holocausto negro (Perea, 2008:14).

Los intelectuales afrodiaspóricos ubicados en distintos espacios y tiempos se encuentran para pregonar nuestras historicidades como pueblo. Perea y Césaire no se conocieron físicamente pero ambos, como víctimas del sistema esclavista-colonial, se encontraron y se toman de la mano entre hermanos, entonando:

> La cultura es el esfuerzo que toda colectividad humana realiza para dotarse de la riqueza de una personalidad… toda cultura sería especifica. Específica, como una obra de una voluntad particular, única, al escoger entre distintas opciones… Toda cultura necesita un marco, una estructura, para desarrollarse. Ahora bien, es indudable que

> los elementos que estructuran la vida cultural del pueblo colonizado desaparecen o se envilecen debido al régimen colonial… La cultura es ante todo la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo. Saber muchas cosas o haber aprendido muchas no es ni una condición necesaria de una cultura ni un sello de esta cultura, y eventualmente esto se armoniza, en el mejor de los casos, con lo opuesto a la cultura, la barbarie, que significa la falta de estilo o el orden caótico de todos los estilos. No se podría hacer una descripción más precisa de la situación cultural en la cual se encuentra sumergido todo país colonizado. En todo país colonizado constatamos que la síntesis armoniosa que constituía la cultura nativa ha sido disuelta y que se le ha superpuesto un desorden de rasgos culturales de origen diferente que se sobreponen sin armonía. No se trata necesariamente de la barbarie por falta de cultura. Se trata de la barbarie por la anarquía cultural… En todas partes donde la colonización irrumpe, la cultura nativa comienza a marchitarse… Creo que nuestras culturas particulares encierran en ellas suficiente fuerza, suficiente vitalidad, suficiente potencia de regeneración para adaptarse a las condiciones del mundo moderno, cuando se modifiquen las condiciones objetivas que les son impuestas; entonces, podrán aportar a todos los problemas, cualesquiera que sean, políticos, sociales económicos o culturales, soluciones válidas y originales, válidas por ser originales (Césaire 2004:47-60; cursivas en el original).

Las narrativas antropológicas representaron el reconocimiento del legado ancestral de Madre África con la categoría de huellas de africanía, ubicándonos como mímesis de África en América y descono-

ciendo el proceso de auto-rescate y reafirmación de la condición humana, significativo en la consolidación de la praxis desesclavizadora de nosotros como pueblo esclavizado en América. El colonialismo estableció un discurso y una praxis que desaparecieron la visión de mundo del colonizado, acusada de salvaje, bárbara, primitiva y tribal.

CONCLUSIÓN

El discurso antropológico se va transformando con el objetivo de mantener normalizado a los salvajes. El nicho del salvaje es así administrado por la antropología. En este sentido, el salvaje es ubicado dentro de un nicho que se mueve y se transforma de acuerdo a la expansión y emergencia(s) del colonialismo e imperialismo como proceso de disciplinamiento, normalización y control de la producción de imágenes creadas desde representaciones asimétricas socioculturalmente que mantienen el privilegio y la autoridad del colonizador frente al colonizado. En este escenario la antropología juega un papel protagónico ya que emerge como disciplina especializada en el estudio de esos construidos como "otros". De este modo, la categoría de raza y cultura han sido con el objeto de legitimar el discurso racial basado en primitivos y civilizados que fundamenta la invención del "nicho del salvaje". En este sentido, Anthony Bogues (2003:4) dice que: "los legados de ser un objeto colonial-racial-esclavo obsesionan a los pensadores radicales negros del siglo XX. Como descendientes de esclavos ellos dominan los protocolos, las convenciones y las tradiciones de la tradición intelectual moderna occidental, que inicialmente fue construida sobre esquemas clasificatorios de la historia natural de orden racial que localizó a los descendientes africanos como no-humano", por ello la intelectual-militante afrodiaspórica Jamaica Kincaid (citada por Lao-Montes, 2007:49) expresó: La negritud es visible y sin embargo invisible... La negritud no puede darme la dicha, pero muchas veces encuentro mi

alegría en ella. La negritud no puede separarse de mí, pero muchas veces me puedo situar fuera de ella... En la negritud, entonces, he sido borrado, ya no puedo decir mi nombre, ya no puedo señalarme y decir «yo». En la negritud mi voz es silencio. Primero, entonces, he sido mí ser individual. Proscribiendo escrupulosamente el azar de mi existencia, soy consumido en la negritud para ser uno con ella.

De esta manera, encontramos en las narrativas de Velásquez, Escalante y Zapata un giro semántico al hablar de lo "negro" pues se paran desde su ancestralidad para humanizar la negritud. Las narrativas antropológicas representaron el reconocimiento del legado ancestral de Madre África con la categoría de huellas de africanía, ubicándonos como mimesis de África en América y desconociendo el proceso de auto-rescate y reafirmación de la condición humana, significativo en la consolidación de la praxis desesclavizadora de nosotros como pueblo esclavizado en América. El colonialismo estableció un discurso y una praxis que desaparecieron la visión de mundo del colonizado, acusada de salvaje, bárbara, primitiva y tribal. "Nos debemos a nosotros mismos preguntarnos qué quedará de la antropología y de las monografías especificas cuando eliminemos este nicho –no para revitalizar la tradición disciplinaria con cirugía cosmética sino para construir una epistemología y una semiología de lo que han hecho y pueden hacer los antropólogos" (Trouillot, 2011:75). ☙

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARBOLEDA, José Rafael. *Nuevas investigaciones afrocolombianas*. Revista Javeriana 37:197-206. 1952

BOGUES Anthony. *Black heretics and black prophets: radical political intellectuals*. Nueva York: Routlegde. 2003

ESCALANTE, Aquiles. *El negro en Colombia.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 1964

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI. 1970b. Orden del discurso. Buenos Aires: Tusquets. 1970

FRIEDEMANN, Nina S. de y Norman Whitten. "La cultura negra del litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica". Revista Colombiana de Antropología 17:75-116. 1974

GNECCO, Cristóbal y Herinaldy Gómez. El ojo del etnógrafo. Manuscrito sin publicar. Departamento de Antropología, Universidad del Cauca. 2012

HALL, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* Popayán: Universidad Javeriana/Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Andina Simón Bolívar/Envión. 2010

LAO-MONTES, Agustín. *Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana.* Tabula Rasa 7:47-79. 2007

LEAL, Claudia. Usos del concepto "raza" en Colombia. En: Claudia Mosquera, Agustín Lao-Montes y César Rodríguez (eds.), "*Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas negras"*, pp. 389-440. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle. 2010

MORALES, Jorge. La antropología como profesión: sus comienzos. En: Carl Langebaek y Clara Isabel Botero (eds.), "Arqueología y Etnología en Colombia, la creación de una tradición científica", pp.173-196. Bogotá: Universidad de los Andes. 2009

PINEDA, Roberto. Cronistas contemporáneos. Historia de los Institutos Etnológicos de Colombia (1930 - 1952). En: Carl Langebaek y Clara Isabel Botero (eds.), Arqueología y Etnología en Colombia, la creación de una tradición científica, pp 113-172. Bogotá: Universidad de los Andes. 2009

PRICE, Thomas. El Estado y necesidad de las actuales investigaciones afrocolombianas. Revista Colombiana de Antropología 2:11-36. 1954

PUJOL, Nicole. La raza negra en el Chocó. Revista Colombiana de Antropología 15:256-292. 1971

PLATARRUEDA, Claudia. Usos tempranos de la antropología en la retórica eugenésica. Manuscrito sin publicar. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. 2004

TROUILLOT. Michel-Rolph. El poder en el relato. Arqueología Suramérica na 3(2):162-183. 2007. Cantares de los tres ríos. Revista Colombiana de Folclor 2 (5). 9-99. 1960. Transformaciones globales, la antropología y el mundo moderno. Popayán: Universidad del Cauca/CESO, Universidad de los Andes. 2011

VELÁSQUEZ, Rogerio. Gentilicios africanos del occidente de Colombia. Revista Colombiana de Folclor 7:107-149. 1962
- 1960. La fiesta de San Francisco de Asís en Quibdó. Revista Colombiana de Folclor 2(4):15-37.

WADE, Peter. Gente negra, nación multicultural. En: Presencias y ausencias culturales, pp 97-119. Bogotá: Corporación para la Producción y Divulgación de la Ciencia y la Cultura. 1993a. La construcción del negro en América Latina. En: Carlos Alberto Uribe (ed.) La Construcción de las Américas, pp 141-158. Bogotá. Uniandes. 1993b

Zapata Olivella, Manuel. El hombre colombiano. Bogotá: Editorial Canal Ramírez. 1974



Estudio comparativo de mitos y leyendas de Guambía y Poblazòn

---

Ányela Marcela Ceballos - Julieth Eliana Flor Rengifo - Ana Delia Tunubala - Deicy Zúñiga Samboní
Estudiantes del Departamento de Español y Literatura, Universidad del Cauca

Resumen

El presente trabajo se propone realizar un estudio comparativo de mitos y leyendas, en dos contextos académicos diferentes: la Institución educativa La Campana, ubicada en el Resguardo Indígena de Guambía y la Institución educativa Resguardo indígena de Poblazón, ubicada en el resguardo del mismo nombre, en Coconuco. El trabajo se realizó con estudiantes de grado octavo, de las instituciones mencionadas, en el marco del seminario "Didáctica de la literatura comparada", asignatura del Programa de la Licenciatura en Español y Literatura.

Palabras clave: Literatura comparada, mitos, leyendas

Consideramos la literatura comparada, como la esfera unificadora de todas las expresiones artísticas humanas y de todos los saberes. El método comparativo nos permite, no solo comparar obras literarias entre sí, sino también con la pintura, la música, la fotografía y el cine; al mismo tiempo, nos permite analizar estas obras independientemente de la época y el espacio en que fueron producidas. El estudio comparativo nos permite saber cuáles son los elementos estructurales que hacen diferente una expresión artística de otra, y cuál es la compatibilidad o analogía conceptual o temática que comprende cada una de ellas.

En este orden de ideas, la importancia de la teoría comparatista reside en que nos permite ampliar nuestros conocimientos, porque además de investigar y comparar dos textos en relación con una temática o sus códigos estéticos, se contextualiza la misma investigación, es decir, nos es posible conocer la ideología política, social y cultural que entra en ese análisis comparativo, por lo que como investigadoras nos enriquecemos intelectualmente. En este sentido, es de vital importancia decir que la comparación permite potenciar competencias comunicativas, argumentativas, interpretativas y explorar la magia de los distintos saberes estableciendo nuevas relaciones.

Trabajo realizado en las dos instituciones y las respuestas de los estudiantes frente a nuestra propuestas pedagógica.

El trabajo tuvo dos etapas, la primera consistió en relatar a los estudiantes mitos o leyendas que conocíamos de nuestra cultura como: "La llorona", "La patasola", "La madremonte" y "El jinete sin cabeza". La segunda etapa consistió en que una vez que escucharan nuestros relatos, los estudiantes narraran, primero de forma escrita y después oral, mitos o leyendas de su cultura. Es pertinente anotar que en nuestra investigación obtuvimos como resultado diferentes respuestas, lo anterior se sustenta en que el trabajo lo hicimos en dos zonas diferentes, por ejemplo, en el resguardo indígena de Guambía los estudiantes eran más retraídos, silenciosos y tranquilos, así que no hicieron la narración oral de sus mitos, algunos no sabían los relatos de su cultura, otros no entendían lo que les pedíamos y terminaron haciendo un dibujo, en este sentido es importante tener en cuenta que, para estos estudiantes, el español no es su lengua materna. De otro lado, en Poblazón los estudiantes eran más activos, narraron oralmente historias tradicionales de su cultura; la dificultad residía no en hacerlos hablar, sino en encontrar un método propicio para controlar que hablaran demasiado, sobre cosas ajenas a la temática y que escucharan el relato de sus compañeros. En esta zona, nosotras como participantes de esta experiencia pudimos integrarnos fácilmente con los estudiantes y entrar en un proceso interactivo de profesor y alumno.

Este primer resultado no lo habíamos previsto en nuestro proyecto del trabajo, pero lo asumimos desde un análisis comparativo, ya no desde el punto de vista literario sino pedagógico, puesto que nos permite reflexionar sobre cómo debemos orientar el proceso de enseñanza y aprendizaje, para que los estudiantes participen en su proceso formativo,

mediante la contextualización de su realidad, el interés por lo que aprenden, la disciplina en su trabajo y cómo se pueden integrar los valores y las relaciones intersubjetivas, a un ejercicio de narración de historias tradicionales, en el aula de clase. El resultado nos hace pensar también en la necesidad de implementar estrategias didácticas para fomentar entre los estudiantes el aprendizaje de los relatos de tradición oral propios de su cultura, y no dejar que la influencia de las tecnologías modernas la relegue a un segundo plano y los lleve a su desconocimiento.

Comparación de los relatos míticos

En los distintos textos que los estudiantes de ambas escuelas compartieron con nosotras pudimos observar que hay elementos relacionados con la naturaleza. No obstante, cambian en su funcionalidad. Por ejemplo, en Guambía está presente el mito etiológico, que explica el origen del hombre guambiano y su elemento constituyente es el agua, mientras que en Poblazón existe un relato de la laguna del misterio, que se enmarca dentro de lo sagrado pero, al mismo tiempo, está relacionado con la muerte. De la misma manera, ambas culturas poseen la imagen legendaria del duende y el relato de "La pata sola" contado por los estudiantes de Poblazón, es semejante a la versión que nosotras conocemos. A continuación analizamos cada relato respecto a sus diferencias o semejanzas.

Relato mítico de Guambía

Como se puede leer en Escrito con los guambianos de Abelino Dagua Hurtado y Misael Aranda:

"En un principio fue la tierra y las grandes lagunas, la mayor de ellas era "Un Pisu" situada en el centro del páramo de Piendamú como una matriz aso-

ciada con lo femenino, y la otra laguna ubicada en la vereda Ñimbe considerado como lo masculino, estas entran en unión por el arcoíris que atravesaba las dos lagunas con pie a cada lado y debajo un sombrero que cubrió ambas lagunas, A siete meses de estar cayendo páramo vino un derrumbe y se vio bajando unos bebés envueltos con unos chumbes con los colores del arcoíris, los cuales fueron rescatados al frente de las salinas de las delicias por el Pishimisak, los primeros guámbianos fueron llamados "pi shau" porque llegaron de junto con la avalancha, la derivación de este nombre es porque pi es agua, shau son restos de vegetación que arrastra el agua, la avalancha es relacionado con la gran herida de la tierra, con el olor a sangre, es la sangre regada por la naturaleza, así como una mujer pierde sangre a dar a luz."

Relato mítico de Poblazón

"La gente de antes contaba que la laguna tiene tres misterios los cuales consisten en que el agua comienza a hervir cuando la gente la visita, después de que sucede eso empieza a llover y a caer granizo, entonces la gente de Poblazón tiene que visitarla con un médico tradicional para que no se altere la laguna , el otro misterio consiste en que la laguna se come a los animales y las personas por tanto estas personas no se pueden bañar ahí porque no salen." (Igdamar Quilindo)

En primera medida, al hacer la lectura de los relatos, nos damos cuenta que para las culturas indígenas, y otras culturas que están en más cercanía con la naturaleza, es importante cada elemento de la misma, porque se trata para ellos de la simbología de la vida, la que alimenta el cuerpo y el espíritu. Además, las comunidades indígenas siempre han recurrido a las historias mitológicas a través de la oralidad para explicar su origen, por ende, debido a este aspecto, el relato histórico del pueblo Misak está constituido por una composición simbólica del mito del agua. Los guambianos tienen una relación directa con la naturaleza, ya que su cultura es fecundada por el entorno ambiental como las lagunas que los rodean, y dentro de la comunidad, esto se puede evidenciar en este fragmento del plan de vida:

"Los guámbianos somos nacidos de aquí, de la naturaleza como nace un árbol, somos de aquí desde siglos, de esta raíz. Nuestros mayores lo saben hoy como lo han sabido siempre; saben que no somos traídos, por eso hablan así: Primero fue la tierra y junto con ella estaba el agua... y en las cabeceras de las sabanas eran las lagunas, grandes lagunas. La mayor de todas, un hueco muy profundo situado en el centro de la sabana, era la de Nupisu o Piendamú, en el centro de la sabana, del páramo, como una matriz, como un corazón. El agua es vida." (Plan de vida de pueblo guambiano, pág. 49.)

A partir de esta cosmovisión indígena se comprende una forma de vida. En los breves relatos realizados por los estudiantes de Guambía, se puede apreciar que gran parte de ellos tienen un conocimiento acerca de esta historia de origen del pueblo Misak. El mito de este pueblo, además de constituirse en fuente de vida, tiene una profunda relación con la historia divina de la Biblia, porque "el agua" fue honrada en su origen, fue la virtud de la santificación, pues el espíritu santo descendió de los cielos, y se detuvo sobre las aguas a las que santificó su fecundidad, las aguas así santificadas proporcionan vida, lo divino remite a lo sagrado.

En el análisis comparativo los estudiantes hicieron énfasis sobre lo sagrado en el tema del agua, pues se menciona que las lagunas se debían mantener sin ningún tipo de contaminación, e incluso para el dueño y señor de la naturaleza que es el Pishimisak, era inconcebible que las niñas que tuvieran el ciclo menstrual visitaran estos espacios sagrados, pues al hacerlo se profanaba el lugar, ya que el agua revela constantemente la fuerza sagrada, es pura e inspira curación, profetiza y manifiesta el poder de vida. Las actividades fundamentales de los indígenas, que cumplen una función religiosa, se llevan a cabo en estos espacios, por el ejemplo, el culto y los rituales para la purificación o bautizo de los chamanes. Por lo

tanto, puede observarse que toda la creencia de los guambianos está entretejida con la naturaleza y el mundo espiritual que lo envuelve.

En contraposición con lo anterior, encontramos que en los relatos de los estudiantes de la Institución educativa resguardo indígena de Poblazón, el agua como fenómeno natural se conserva en el relato mítico, "La laguna del misterio". Las acciones que se tejen en ese relato son distintas al relato de la cultura guambiana. En el relato narrado por los estudiantes de Poblazón se encuentran tres elementos sobre cómo es concebida el agua, un aspecto importante que nos lleva a especular que la narración está dentro de la comunidad, para mostrar la fuerza poderosa que posee este elemento; pero, en sentido inverso, a la concepción que tiene el pueblo Misak respecto a este elemento de la naturaleza.

En esta cosmovisión, el agua no se asocia con la matriz de la mujer y la naturaleza como figura matriarcal, tampoco personifica lo divino porque no produce criaturas vivientes. En Poblazón, el agua es destructora de la misma, he ahí el misterio de cómo este elemento adopta una postura de restricción para los seres vivos, que intentan poseerla actuando como mecanismo de defensa. Estos tres elementos constituyen el carácter misterioso –y al mismo tiempo, paradójico- que se le atribuye al agua, porque va en contra de la concepción misma de que es vida.

No obstante, la diferenciación anterior, se puede analizar una analogía de ambos relatos que consideran el tema y es la defensa o la conservación del agua, como en el caso del mito etiológico del pueblo Misak, donde el Phisimisak no permite que la profanen. En Poblazón, el agua misma se defiende de la mano del hombre y si no hay afinidad con esta persona, se destruye su vida. En este sentido, observamos que los dos relatos incluyen el concepto de lo sagrado sobre lo profano.

En la cultura Misak, el mito está centrado en dos ejes: las lagunas y el Pishimisak, dueño y señor de la naturaleza. En muchos mitos que no hacen parte de esta comunidad indígena, aparece un personaje malvado que es pequeño y con los pies hacia atrás. Por su parte, el Pishimisak, de la palabra kallim, significa duende y es el dueño del agua, del hombre, de todo. Es quien rescata a los dos niños después de la avalancha de las lagunas, por lo tanto, para los Misak es un ser espiritual sagrado, el dueño y señor de la naturaleza, el cual habita en los páramos y quien guía la vida y el desarrollo del pueblo guambiano, se considera como guía y portador de saberes a través de los sueños. El Pishimisak hace música con los ruidos, canta, llora, silba. Representa esa unidad divina; entendida a través del pensamiento mítico y religioso, cualquiera que sea la forma que se manifieste de la divinidad, es la realidad última, el poder es absoluto, esta realidad de poder no se niega o se limita por ninguna especie.

Pero cabe resaltar que este "ser", a veces puede actuar en favor de lo que necesita la comunidad, como se pudo apreciar en los mitos narrados. El Pishimisak no tolera que, en su espacio, los páramos, las lagunas que representan lo sagrado o el propio lugar donde habita, haya una presencia que deteriore el medio natural. Un ejemplo con que ilustraron esto los estudiantes, fue en el que este ser desata su furia al sentir la presencia de las mujeres o jóvenes que visitan estos espacios con el ciclo menstrual.

Javier Ocampo, historiador, educador y folclorólogo colombiano, en su libro *Mitos y leyendas colombianas* describe al duende como un espíritu travieso, pequeño diablillo, perverso e impertinente; su especialidad es tirar piedras a las casas, le gusta correr baúles, camas y hacer ruidos extraños que causan espanto a la gente, persigue a las muchachas casaderas de día y de noche hasta que desesperan y las enferman. El duende aparece

en forma de enanitos o de niños pequeños con trajes llamativos de color rojo o verde y llevan sombreros de paja de alas enormes en la cabeza, a veces toca flauta o tiple.

En cuanto al duende descrito por los estudiantes de Poblazón se presentaron tres versiones distintas, que como observamos para la cultura de los guambianos, es un ser que puede actuar en bien de la comunidad. En cambio, en Poblazón podemos ver que las acciones de los relatos narrados son distintas, e incluso observamos que son múltiples y la imagen de esta figura mítica varía de acuerdo a la creencia de la persona, como también la posible solución para ahuyentar esta figura sobrenatural y que provoca la sensación de miedo a la hora de hablar sobre ella.

En uno de los mitos relatados por los estudiantes, el duende es un pájaro grande que habita en los robleros, al que le gustan las jóvenes bonitas, y se monta en los caballos hasta hacerlos morir del cansancio. También nos contaron los estudiantes que se trata de un espíritu, al que le gustan las mujeres que tienen cabello largo y que la única manera de que se vaya es con humo de leña; en otra narración nos contaron que la única forma de que este espíritu se vaya y no moleste más es usando un ajo.

Otro relato de la cultura guambiana es "El Cacique", que cuenta la historia de un niño que nace del agua, y es ayudado por médicos tradicionales, el niño se vuelve fuerte e inteligente, en su etapa madura empieza a hacer un ataúd; cuando el tirano lo encuentra y le pregunta para quién lo hace el cacique le explica que es para él, cuando muera. El tirano le cree y se deja invitar un día por el cacique, este le prepara chicha fermentada y el tirano termina borracho colocándose en el ataúd que construyó el cacique y este le da sepultura y siembra encima un árbol. Para el pueblo Misak este relato es importante para explicar un fenómeno natural y

cuando tiembla la tierra, lo atribuyen a que el tirano está tratando de salir de su ataúd.

Otro relato propio de la cultura indígena de Guambía es "Mamá Dominga", un relato que funciona para explicar los conocimientos, saberes y sentires de la cultura, pues Mamá Dominga fue una mujer de los bugíos que enseñaba a las demás mujeres a hacer el anaco, el chumbe, la ruana, el sombrero y la bandera. Este relato, además está, presente en la mente de la comunidad con el hospital que lleva el nombre de este personaje.

En Poblazón encontramos relatos como: "Juan Machete" y "Juan sin miedo", cada relato presenta la imagen masculina, conservando el nombre, pero dándole unas acciones y espacios diferentes; por ejemplo, según el relato, Juan Machete era un hombre malo que siempre andaba con un machete cortando los árboles; en el bosque habitaban algunos espíritus y cuando Juan Machete corta el último árbol, el hacha se le parte y se mata él mismo. Este relato se asocia a lo que Iván Duque dice sobre los espíritus en pena, es decir, aquellos que en su vida pasada cometieron actos no prudentes con el medio ambiente y con sus semejantes. Juan Machete es un espíritu en pena, realizando una acción diferente a la que hacía en vida, o sea que anda en los bosques con una función importante y es de protegerlos de las malas manos de las personas. Este relato lo podemos comparar con el relato de la "Madremonte", que también tiene la función de proteger la naturaleza.

Por su parte, el relato de "Juan sin miedo" cuenta que este personaje es retado por sus amigos, para que vaya al cementerio a la media noche y rece diez rosarios, así lo hace tres noches seguidas para probar su valentía, la tercera vez que Juan va al cementerio, aparece un brazo y

escucha una voz terrible, pero era la broma de sus amigos, Juan esa noche no se dejó atemorizar por los restos que caían a su lado, porque siempre se repetía "me levanto, no me levanto; a qué diablos me levanto", así que salió del cementerio y llegó a su casa, pero sus amigos no corrieron con la misma suerte. Desde ese entonces le dicen Juan sin miedo.

En conclusión, podemos decir que el estudio comparativo de los relatos narrados por los estudiantes de ambas escuelas nos permitió conocer la cosmovisión de la cultura a la que pertenecen y, por ende, sus relatos, recordando que para interiorizar una actividad literaria siempre hay que develar lo que hay detrás de esos relatos, es decir, la comunidad, sus formas de vida, pensamientos, etc.

A partir del estudio de los mitos narrados por los estudiantes de Guambía y Poblazón, no solo surgió una comparación literaria como el mito etiológico de Guambía y la laguna del misterio de Poblazón o las versiones de seres o criaturas sobrenaturales, sino que al mismo tiempo, nos permitió conocer relatos que no conocíamos como: "Juan sin miedo" y "Juan machete", lo mismo que los relatos míticos de la cultura guambiana como: "Mamá Dominga". ☙

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GALINDO Caballero, Mauricio. GARCÍA López, Carlos Augusto. VALENCIA Cuéllar, Jorge. ilustraciones Muyi Neira. *Mitos y leyendas de Colombia: tradición oral indígena y campesina*. Bogotá : Intermedio editores, 2003.

GENETTE, Gerard. Palimpsestos. *La literatura en segundo grado*. Madrid: Editorial Taurus, 1989.

GUILLÉN, Claudio. *Entre lo uno y lo diverso*. *Introducción a la literatura comparada (Ayer y hoy)*. Barcelona: Tusquets editores, 2005.

OCAMPO, Javier. *Mitos y leyendas colombianas*. Bogotá: Plaza&Janes, 2006.

DAGUA Hurtado, Abelino. ARANDA, Misael. *Escrito con los guambianos*.

CEREC. *Los Cuatro Elementos*. Fundación Alejandro Ángel Escobar - Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular. Colección Historia y Tradición Guambiana, Nº 5. Bogotá, 1998.

Alejarse-Ser vs. Acercarse-Ser

Carmen Lorena López Panesso
Estudiante de Filosofía, Universidad del Cauca
carmenlorenalopezpanesso@gmail.com

Resumen

Cinco poemas son los baluartes que guían la pregunta por el Ser, prima en todos ellos el amor como acontecimiento que nos acerca o aleja del Ser. Los he llamado momentos de alejarse-Ser y el acercarse-Ser. En el poema Nro. 1, el amante en su accionar se siente extraño, obstaculizándose a sí mismo, es decir, da la espalda a la posibilidad abierta del amor. En el poema Nro. 2 cómo es que se logra experimentar la totalidad del amor. Los últimos dos poemas señalan la relación del amor con el Ser; a estos se suma el poema que he llamado Nro. 0 y que nos acercan a comprender el papel que desempeña la tragedia como necesidad y descenso del Ser. De esta manera, los primeros poemas tratan de acontecimientos entre dos enamorados, surgen sin prisa y conforman el poema, estos tienen la intención de develar algunos destellos del Ser, su insinuación filosófica se origina en el lenguaje poético y creador cuando se es palabra; la poesía se origina habitando en el tiempo como posibilidad de nuestro sí–mismo, nutre la concepción del mundo ya comprendido como Dasein[1]. Finalmente, para comprender mejor lo que determina la naturaleza del Ser ,es fundamental ir hacia los otros e identificar la relación que hay entre el amor, la verdad y el Ser.

Palabras claves:
Ser, sí–mismo, ser-con (Mit-sein), estar-el-uno-con-el-otro (Mit-einander-sein), Dasein, amor, rehusamiento, mundear, cura, verdad, tiempo.

---

[1] Dasein: Donde la verdad alcanza su sentido más originario (adecuación del pensar y de lo pensado). Danilo Cruz Vélez explica el sentido del Dasein de la siguiente manera: “El término DASEIN expresa tanto la relación del ser con el hombre como la relación del hombre con el ser. El ser (Sein) entra en relación con el hombre en cuanto, al revelársele, está ahí (da) para el hombre. Este es el Da-sein del ser. El hombre es, entonces, el da del Sein, es decir, el ámbito en el que el ser se hace patente.” Confr. *Filosofía sin supuestos*. Editorial Sudamericana. Bs. As, 1970. p. 204.

Introducción

> Nosotros podemos dar solamente lo que pedimos de nosotros mismos. Y es la profundidad con la cual yo mismo puedo buscar mi propio Ser, que determina la naturaleza de mi ser hacia otros. Y ese amor es la herencia gratificante de la existencia, que puede ser. Y así es que la nueva paz se desprende de tu rostro, el reflejo no de una felicidad que flota libremente, pero sí de la resolución y la bondad en las cuales tú eres enteramente tú". Tu Martín.[2]

Martín Heidegger nos invita a compartir con él un horizonte poético que por sí solo ya tiene qué decir, se trata de la mirada esencial, aquella pregunta fundamental por el Ser: "s¢r [Seyn] llegar a ser lo más digno de ser preguntado"[3]; para esto hay que ganar criterio y estructura desde lo que somos y pensamos; de esta manera se logra vislumbrar fenomenológicamente la cercanía que tiene el amor con el Ser.

He elegido algunos de mis poemas sobre el tema del amor con la intención de encaminar la mirada por ese horizonte que nos es señalado por aquel filósofo de fuerza ígnea, y que trae bajo el sol de la humanidad la alegría del pensamiento, siempre con la exigencia y fundamentación filosófica que merece. Si bien lograr la resonancia poética con relación a la pregunta por el Ser no es fácil, hay que estar despiertos en lo humano.

Heidegger, en su proyecto de pensador, ha sido claro: "pensamos al ente en su integridad, todo lo que es en su Ser"[4]; por ende, posi-

---

[2] HEIDEGGER, Martín. *¡Alma Mía! cartas de Martín Heidegger a su mujer Elfride* 1915-1970, Manantial, Buenos Aires, 2008, p 154.

[3] HEIDEGGER, Martín. *Preguntas Fundamentales de La Filosofía*. Problemas Selectos de Lógica, Comares, Granada, 2008. p.3.

[4] HEIDEGGER, Martín. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; Traducción de Alberto Cira Alianza S.A., Madrid, 2007, p. 34.

cionarse frente a la pregunta fundamental por el Ser exige establecer una situación en el mundo ya comprendido[5], se mundea, por tanto, no se trata de preguntar si creemos o no en el Ser, sino de pensar, abordar y sentir lo que ya hay de original en nosotros pero hemos olvidado. Es necesario afluir sin miedo a lo inmensurable aunque esté fracturado y refleje nuestra finitud; en este sentido, la palabra se transforma en carne del sentimiento y nos da fuerzas para decir lo que ya sabemos y habita en el amor.

Alejarse–Ser

El ser no puede ser definible ni atrapable,
el amor no puede ser definible ni atrapable

Alejarse-ser es apartarse de la pregunta por el Ser, lo cual es caótico, teniendo en cuenta, que gracias a este interrogante es que hemos enfrentado el recorrido de un tiempo individual, justificado necesariamente desde el drama que convoca la separación y la finitud, todo esto en virtud del estado originario de ser-con (Mit-sein) y del estar-el-uno-con-el-otro (Mit-einander-sein). Lo mismo ocurre en el terreno del desamor donde habitan las pasiones y un olvido individual, que aunque es trágico no desgasta la esencia del amor, pues este sigue acaeciendo y no depende de la voluntad del hombre.

Por lo general creemos, y este hecho corta el aliento del preguntar y el pensar, por nuestras creencias el amor es visto como un objeto totalmente consumido – nos movemos en una prolongada desilusión –, lo que trae consigo una idea errada del amor; deviene entonces con ello el desgaste amoroso, y nuestro siguiente paso es considerar que el amor es metafísico, ya que no logra superar la subjetividad, pues disocia al amante

[5] Sobre el lenguaje: “el lenguaje es la casa del ser”, por lo tanto, es en el lenguaje donde se generan las distintas interpretaciones del mundo circundante, es decir, el que dicta nuestro sí mismo es el lenguaje. Confr. Martín HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo* (1945), Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza S.A, Madrid, 2000, p. 11.

en sujeto y al amor en objeto, el mundo circundante se hace frío y, en medio de la ilusión, pensamos que la vida se termina sin ese otro amante que se ha marchado; el sentido de la vida se desvirtúa, asoma la fatalidad y se aleja el Ser, cae en el olvido.

Poema Nro. 1

Mi mano vacía que devora, es viento,
Es viento el tiempo distinto al pasado,
Es mi la vida sin risas.

Mi pie que no deja huella, es viento,
Es viento mi cuerpo frío,
Estas ganas de morirme sin tí.

Tus ojos despoblados de estrellas, es viento
Es viento mi soledad interminable,
Es este dolor que me acompaña.

Es viento mi existencia,
Soy un soplo de tu viento vacío,
Entrañable océano de tu traicionero amor.

En este poema, el amante no puede resolver la dificultad de la ausencia del amado; por ende, el mundo que conoce se cierra tras de sí, esto imposibilita el ser libre en el ahí; aquel amante decepcionado siente una lejanía de borde individual, se encuentra atropellado y traicionado por la ausencia que no comprende; este individuo sufre al querer atrapar el amor, y termina por agredirse; la opción que eligió le deja vacío, siente que

la lealtad le es anónima, no se atreve a dar el salto,[6] clamor de su humanidad; al leer el poema podemos decir que el amante busca en el amor una imagen, un espectáculo casi idealista que termina por reducirle frente a la mirada del otro.

El valor del amor queda entonces supeditado a la ausencia del amante que se representa a sí mismo en la palabra "viento", en su humanidad se siente abandonado, renuncia a ser con el otro es decir, abandona la condición originaria de ser-con (Mit-sein) y del estar-el-uno-con-el-otro (Mit-einander-sein), de ahí la necesidad de expresar la angustia, termina en la fatalidad del desamor; para él acaba el existir en la palabra.

Otro aspecto que sobresale en el poema es que aquel amante, triste y desesperado, ha elegido vivir una realidad histórica fuera de sí mismo; por tanto, ha olvidado la pregunta por el Ser del amor y permanece anclado en la dificultad del encuentro con el otro, pues ya no es capaz de hallar el sentido; ha ubicado el amor entre las cosas, especialmente al considerar el ocultamiento del amor en su vida.

Este amante aunque cree que sabe de amor, no le ha visto realmente y posiblemente le haya percibido, pero no lo ha abrazado como posibilidad; por tanto, no es capaz de seguirle, únicamente se resigna a mirar desde el pasado[7] y no desde el presente de la totalidad; como en el

---

[6] HEIDEGGER, Martín. *El salto: Toma, arroja y abriga/Y el salto sea/Desde el más amplio recuerdo/Hacia un infundado circuito: Lleva en ti/Lo uno, ¿quién? /¿Quién es el hombre? /Di sin cesar Lo uno, ¿qué? / ¿Qué es el ser? /No desdeñas nunca/Lo uno, ¿cómo? / ¿Cómo es su alianza? /Hombre, verdad, /ser/Replican desde el ascenso/Su esencia para el rehusó, /En el que se prestan". Confr., Aportes a la filosofía. Acerca del evento,* Alianza S.A, España 2007, p. 36

[7] Respecto al pasado con relación al Ser, Heidegger afirma: "Lo pasado, pasado está; esto es, el ente que era anteriormente ya no es un ente; toda la historia trata de entes que ya no son… El recuerdo interiorizante del inicio (Anfang) no concierne al ente y a lo pasado, sino a lo sido, esto es: a lo todavía esenciante, al ser" Ibid., p. 45

verso: "entrañable océano de tu traicionero amor", aquí juzga y culpa al amor; en otras palabras, lleva consigo su pasado como sinónimo de estancamiento.. A su vez, tristemente ese amante ya no comparte la presencia del decir como posibilidad de sí mismo; se camufla resuelto a morir en la melancolía, renuncia al amor, deja de amarse; por ende, en el instante de su desilusión termina igual que una campana de incendio, casi un suicida, deja de corresponder a la vida; aunque, precisamente, dicho acontecimiento no está separado de sí.

Se presentan entonces dos opciones: enfrentar la vida en su cruento acontecer de finitud y tragedia, o retroceder en ella misma; pero hacer conciencia de lo que implica la noción de lo trágico trae consigo lo que se puede llamar un dolor auténtico u original, en el que la voluntad alcanza la meta común de los instintos apolíneo y dionisíaco, es decir, los actos creativos del hombre reconcilian la sensibilidad y los afectos. La tragedia nos permite disfrutar del perfume que ofrecen los otros existentes; me refiero a aquellos que llegan con el silencio del viento y permanecen con nosotros, aquellos que se nos arrojan en nuestros brazos para vivir la vida. Esta bella y necesaria experiencia se hace obra en la poesía, pues ésta nos ayuda a soportar la ruidosa objetividad; nos asiste sin dudar y camina con nosotros sin prisa hacia nuestro gran destino: el Ser para la muerte, en la inexistencia nada nos pertenece, somos temporalidad, pero la vida es nuestra posibilidad, en ella la naturaleza hace eclosión; de esta forma ganamos lo que nos es propio y lo que pueden ser; en este movimiento emergen los actos de acción que hacen del hombre dueño de lo humano; esto hace que la existencia brote como un manantial. Se da entonces la transformación de todo, en un mundo compartido, todo está ahí, y hay que estar alerta. Ahora bien, la dificultad del amante en poema Nro. 1 avanza hasta que en él el amor no eclosiona, se pierde la unión entre las dos potencias artísticas antagónicas de lo apolíneo y dionisíaco y sigue soñando lejos del otro, de su zozobra, de su dolor, de su alegría, de su amor y hasta de sus silencios.

Es en la tragedia donde el hombre se juega la posibilidad de enfrentar el sinsentido, comprender que la vida misma exige lealtad, convoca desde lo más profundo a propiciar el encuentro con lo que somos, la opción del vivir habita en la temporalidad de la existencia[8]; es decir, la única alternativa para que el hombre que existe y no vive recobre la posibilidad de ser humano en el mundo, es hacer del amor su cura, parte del arte de vivir; con esto se trata de comprender que vivir y amar solamente es posible en la medida que se da el salto para ser lo que se es; abrazar la tragedia en todo su esplendor y oscuridad es parte esencial del descender, de la irrupción a la luz del claro-oscuro que somos, he aquí el conocimiento y escalón de la apertura originaria del uno con el otro.

La hermosa llamada de lo cotidianamente trágico me autoriza a decir en el poema Nro. 0, lo que ví en mi humanidad, un síntoma, que también es el tuyo.

Poema Nro. 0

El rayo oculto
el azul brillante,
el blanco luminoso
el violeta escindido,
el negro visible y
el azul lejano.

Todo tiene un color,
todo tiene una posibilidad,
todo tiene un final,
nada nos pertenece.

---

[8] HEIDEGGER, Martín. *Introducción a la filosofía*, Frónesis Cátedra Universitat, Valencia, 2008. p. 21. Véase Existencia en los términos de Heidegger: "en la existencia ha de ponerse en marcha el filosofar. Pero la existencia humana, el DASEIN humano, no existe así en general, sino que, cuando existe, cada existencia existe como ella misma".

Nacemos.

Desde la montaña, se ven
veintidós calles, luces que se mueven,
triángulos que se alzan, y a lo lejos
el cuadrado profundiza lo lejano como
una ventana que se agita.

De pronto un rayo incandescente y fugitivo.
espantan nuestras culpas.
somos humanos, decimos,
somos temporalidad, morimos.

Todo habla cual imagen
todo es cual las palabras.

La sirena de una ambulancia llora,
las conversaciones de dos mujeres,
el vicio de tres hombres,
el humo de un cigarrillo y
los besos de los enamorados.

sólo excepcionalmente somos auténticos
existimos solamente cuando nos pronunciamos.

La foto de un instante, que se aleja
el azul de la piscina, que nos llama
el olor a zapato trajinado, que deja huella
todo deja una.

La lluvia de un relámpago,
tres luces en fila
y varias dispersas.
Trece edificios visibles
dos ojos rojos.

Una cometa que se eleva.
un solo ojo rojo, que nos mira
uno cercano y uno lejano.
cuatro dedos y una mano,
un frasco,
un señor y una señora.

Una voz y varias conversaciones,
cinco árboles visibles
una risa perdida
un gusano que se mueve,
un recuerdo que bulle.

El sonido de una antena,
la risa de un desconocido,
no hay amigos.

Otra conversación que emerge.
un ruido que enmudece,
un abanico que se vuelve arma,
la desconfianza que se acelera.
la realidad que da miedo.

El corazón que palpita…

Una gota de lluvia que golpea la frente,
el aullido de un pájaro que parece gato,
un anciano que habla de amor,
un puñal,
un patojo,
una fotografía que resplandece
otro día,
otra tarde,
otro rayo que también cae
una sola humanidad.

Y seguimos viviendo…

El llamado de un nombre,
un hombre que no responde,
el paso de una candelilla,
otra vez un gato que parece pájaro
y aúlla como tal.

Acontecemos.

El mundo se hace mundo y se es:
con lo pesado de lo de arriba.
con lo liviano y pequeño de lo de abajo

No hay más posibilidades
lenguaje dame tu verdad.

Dos personas que se dejan de mirar y
de pronto algo emerge: un presentimiento horroroso
se origina la tragedia,
la tarde cesa,
el perro cesa,
el hombre muere.

La tragedia que anuncia el poema trata de una metáfora cotidiana y complementa rebeldemente la vivencia del poema Nro. 1, donde el poeta, en su depresión, cual abanico, abre humanamente su ser y ve cómo el lenguaje se hace "viento", "ojos", "soledad", etc., consolidando la imagen del ente que con las lágrimas se hace risa; entonces, "la vida deviene", "se existe a veces", todo se vincula trágicamente con el Dasein, la dualidad es una; por ello, en el poema Nro. 1 decimos que el agua es con la vida, el aire con el espíritu, la movilidad y lo cambiante con nuestra finitud. Lo trágico está en lo que vemos. El misterio de la muerte se une a este tránsito, cantando lleva en hombros nuestra vida. Cuando nos vemos abandonados saltamos, damos un salto, caemos en la oscura pregunta de nosotros mismos, pero esto es ya una posibilidad.

De lo anterior podemos decir que el amate del primer poema considera que la acción amorosa le acaece a él externamente, como producto de las circunstancias y carente del lenguaje comunicativo, desaparece entonces el orden y la relación con el Ser, el pensamiento cosifica al Ente, el humano se agita y los meros gestos no significan nada; es el síntoma que nos termina denigrando de la vida, y la sabiduría del amor se oculta. Por tanto, hay que decir que no es el amor el que se ha alejado del amante, pues la esencia del amor, por ser originaria, no se instala frente al sujeto, siempre está siendo.

Acercarse-Ser

El Ser es re-cuerdo interiorizante y liberación,
El amor es re-cuerdo interiorizante y liberación

Acercarse-Ser tiene mucho que ver con la pregunta por el Ser en el sentido original, pues el acercamiento, una vez visto, decanta históricamente por sí solo lo acontecido en el ente. Sin duda, pensar en el sentido original es bastante complejo; pero hay que hacerlo poco a poco buscando la claridad de lo habitable, dejando resonar lo que debe resonar, sin forzar el preguntar para que el misterio aparezca.

Poema Nro. 2

Carlos Pérez:
Nuestra separación es una separación de nacimiento,
No del mundo que hemos conocido,
Nuestra ausencia es sólo una boca abierta, que como
Una puerta conserva nuestro Ser
Para seguir amándonos, aún en la distancia.

En el poema Nro. 2 cuando hago referencia a la separación no se trata de lejanía, sino de la distancia, aquella necesaria; por tanto, no olvida lo propio y común, pues el amante al pronunciar el nombre del amado le ubica, le reconoce y le habla, y logra ser sí mismo con el otro. Su relación se abre en la conversación —un diálogo de principio—; esta relación confiesa originariamente la importancia de esa lejanía, que se da sin atropellos. El amor se hace Cura.[9]

Comprender la cura no es fácil, pero para el amante es el punto de apoyo que sostiene nuestra separabilidad con los otros y, a la vez, posibilita en el tiempo el-ser-con-los-otros. Al contrario, en el poema Nro. 1 el espacio de lejanía es un espacio de tibiezas e indigencias donde el amante no puede corresponder al ser más que por el rehusamiento,[10] pues está oculto, como si se tratara de un abismo donde el amor estuviera a un lado y el hombre del otro. Debe quedar claro que el amor no configura nunca un espacio, el amor habita al igual que nosotros.

Alejarse-Ser-Acercarse
Salvaguardando el Ser del amor, en el poema Nro. 3 se apuesta a lo que es develado en el amante.

Poema Nro. 3
El amor es más que un soplo que saluda la existencia,
el amor es presencia que ríe con alas de pájaro,
que vuela y suena entre las flores que se abren,
no conoce límites, aunque delimita la mirada,
precisamente por ello, el amor es un bello misterio,
que viene a tu boca como un pan,
¡Ah! "el Ser en el amor" aparece y desaparece en cualquier lado, vamos ¡toma su cuidado en total! Es saludable para la vida.

Desde el amor, la pregunta por el Ser se nos acerca, cambiemos la palabra amor por Ser en el mismo poema Nro. 3 y construyamos el poema Nro., 4.

---

[9] Revísese la valiosa contribución con respecto a la Cura", de la maestra Sonia Olaya: "Curar no es una especialidad de una disciplina, sino el privilegio del hombre que camina en la conciencia de su propia esencia disturbada, ampliándose en la comprensión del otro". Confr. *El fundamento del conocimiento en el ámbito de la salud: el curar y el cuidar*, Universidad Libre Cali, 2007. p, 5.

[10] Véase el concepto rehusamiento (Verweigerung) como olvido del ser, Martin HEIDEGGER, Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento), Almagesto, Buenos Aires, 2003. p. 6.

Poema Nro. 4
El Ser es más que un soplo que saluda la existencia,
el Ser es presencia que ríe con alas de pájaro,
que vuela y suena entre las flores que se abren,
No conoce límites, aunque delimita la mirada,
Precisamente por ello,
el Ser es un bello misterio,
que viene a tu boca como un pan,
¡Ah! el Ser del Ente aparece y desaparece en
cualquier lado, Vamos
¡toma su cuidado en total! Es saludable para la vida.

Relación entre Amor, Verdad y Ser

Del análisis anterior podemos decir que, la vida y el amor hacen parte de la esencia que funda en el hombre cuando decide conocer lo que es, todo ello es muy complejo, pero abre la bella posibilidad del pensar poético, saber que escuchar al amor nos rescata y nos ofrece lo que no sabemos pedir: los ricos frutos de la vida en una copa de oro. Pensar en lo originario aproxima al humano a indagar por la Verdad del Ser, exige: "ser-verdadero, en cuanto ser-descubridor sólo es ontológicamente posible en virtud del estar-en-el-mundo"[11], en este trayecto emerge la relación del SER, la verdad y el amor. El hombre sólo puede tomar esta interpelación de allí de donde crea posibilidades que exhortan el lenguaje. Ciertamente, cuando el hombre presta atención se trasforma en un descubridor y mientras realiza esta tarea, asoma el lenguaje que le descubre como estar-en-el-mundo.

Pensar la verdad no ha sido fácil, tan pronto como empezamos a hacerlo nos damos cuenta que ha dejado de ser una pregunta funda-

[11] HEIDEGGER, Martín. *Introducción a la filosofía*; Frónesis, p. 26

mental para ser pensada, incluso hasta nos puede parecer muy pretencioso aventurarnos por estos senderos, relegados únicamente al conocimiento científico y, de ninguna manera, a la filosofía. En este punto, Heidegger insiste sin cesar que no se debe filosofar sobre la vida, sino desde ella; sin embargo, es la vida quien nos lleva a hacer la meditación sobre el Ser-Necesario y la singularidad (esencia) de la verdad.

En Heidegger encontramos lo que sería una recusación de la concepción de verdad como adecuación o certeza. Este filósofo indaga los inicios donde la verdad no fue preguntada sino sentida, a partir de la propuesta de verdad como aletheia. La esencia de la verdad fue meditada por los griegos en el sentido de la αλήθεια , o sea, de la desocultación del mundo de vida, Heidegger lo pronuncia así:

Aquél es el concepto apropiado de la verdad, cómo nació ya en la aurora de la antigüedad. El ser es dado sólo si hay apertura, es decir, si hay verdad. Pero hay verdad sólo si un ser existente que se destapa, que se abre, y que efectivamente en tal modo que se abre pertenece él mismo al modo de ser de este ser. Nosotros mismos somos tal ser; el Dasein mismo existe en la verdad.[12]

En este sentido, la pregunta por la verdad, que podemos y debemos plantear ahora, descansa en el sentido originario comprendido por los griegos trágicos quienes no tuvieron la necesidad de preguntarla pues sabían que ya habitaba en el lenguaje. Dicha indagación yacía en la resonancia con su esencia; pareciese, de algún modo, que se habla de la verdad en términos metafísicos, como si estuviera muy alejada de nosotros o como si el conocimiento acumulado por la tradición, a lo largo y ancho del pensamiento, fuera en este momento un gran peso para la misma pregunta; esto no deja ver otra cosa que nuestra decadencia, al estar inmersos en un no valor de la verdad.

[12] HEIDEGGER, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología,* Trotta, Madrid, 2000, p. 14

Heidegger llama desde lo profundo a la humanidad pues sabe que, para Ser Ahí, hay que escuchar la palabra que habita en el amor y que se despliega en la vida para que podamos ser con los otros; la vida necesita abrirse paso y romper con falsas concepciones del mundo[13]. Por consiguiente, se trata de volver la mirada hacia a la realidad del ser, hacia la verdad.

Me pregunto qué puede hacer en este caso la filosofía. Señalar el sendero del pensar no es fácil, montañoso es este recorrido, encontramos en sus caminos inciertos caminantes con suela de roca y bastón de grandeza como Heidegger, así lo dijo:

> "Sí, y por ello, alma mía, déjame que acoja toda la felicidad con una gran, reverente y devota humildad, y que esté siempre enfermo de esta dicha; soy así el más alegre, el más fuerte […], extiendo la mano para coger el pesado martillo de la lenta búsqueda del conocimiento, […], y tu alma mía, te reclinas temblando sobre mi hombro y sientes el estremecimiento de mi brazo, invadido aún por el peso de martillo., […] debería descansar, no, no puedo, quisiera abrir enteramente mi simple vida ante ti y, descansado en tu corazón, narrártela."[14]

Pocos se ven en este camino. Lo difícil es hacer nuestro propio recorrido, aceptar de nuestra necesidad humana no es sin el otro; nuestro valiente pensador de las cumbres se atrevió a amar durante toda la vida y esto fecundó su espíritu, le hizo vivir con un profundo y maravilloso

[13] Para profundizar acerca de las falsas concepciones de mundo revisar: Martín HEIDEGGER, *La Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo;* Herder, Barcelona. 2005, p. 7-9.

[14] Martín HEIDEGGER, "¡Alma Mía!" Cartas de Martín Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970, Manantial, Buenos Aires, 2008, p 40.

repique de campanas, en cada pálpito sintió la humanidad con todo su peso, vio las contradicciones y oscuridad del conocimiento, pero también vio la claridad que hay en la alegría de amar y ser amado.

En la marcha podemos cometer grandes errores, pero es preciso hacerlo con el ánimo de combatir la decadencia que rasga nuestro Ser Ahí. No es lícito dar un paso hacia atrás; no hay que temer, pues cada paso nos aproxima a desocultar en sí mismo el despliegue de lo antiguo ya acaecido en nosotros y que hemos olvidado a manera de un sueño que no recordamos, pero que susurramos, murmuramos o hablamos, porque hace parte de la contienda del devenir hecho lenguaje.

Despertar en el amor significa enfrentarse consigo mismo en libertad; sólo así podremos reafirmar en el Sí–Mismo la dignidad de ser humanos y poder hacer mundo[15] con los otros. ☙

[15] "Un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo tampoco es un marco únicamente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dadas. Un mundo hace mundo y tiene más ser que todo lo aprensible que consideramos nuestro hogar. Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantenga arrobados en el ser. Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o desechamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí el mundo se hace mundo." Confr. Martín HEIDEGGER, Construir, habitar, pensar en Filosofía, ciencia y técnica; Editorial Universitaria, Santiago de Chile. 2003, p. 65.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEIDEGGER, Martín

___Preguntas fundamentales de la filosofía <<Problemas>> Selectos De <<Lógica>>, trad. Ángel Xoloxotzi Yáñez. Granada: Comares. 2008

___ Introducción a la filosofía, trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de Valencia. 2008

___ "¡Alma Mía!" cartas de Martín Heidegger a su mujer Elfride 1915-1970. Buenos Aires: Manantial. 2008

___ Los conceptos fundamentales de la metafísica, trad. Alberto Cira. Madrid: Alianza. 2007

___ Martin Heidegger, Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento), Buenos Aires: Almagesto. 2006

___ La Idea de La Filosofía y el problema de la concepción del mundo. Barcelona: Herder. 2005

___ Lógica, la pregunta por la verdad, trad. J. Alberto Ciria. Madrid: Alianza. 2004

___ Construir, habitar, pensar en Filosofía, ciencia y técnica, trad. Francisco Soler. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 2003

___¿Qué significa pensar?, trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires, Nova. 2000

___Los problemas fundamentales de la fenomenología, Madrid: Trotta. 2000

Danilo Cruz Vélez, Filosofía sin supuestos. Editorial Sudamericana. Bs. As. 1970.

Sonia Olaya El fundamento del conocimiento en el ámbito de la salud: el curar y el cuidar Universidad Libre Cali, 2007.

Reseña del libro

La Condición Postmoderna: de Jean-François Lyotard

Carolina Martínez
Estudiante de filosofía, Universidad del Cauca
mcarolina169@gmail.com

El saber postmoderno no sólo es el instrumento de los poderes: refina nuestra sensibilidad ante las diferencias y refuerza nuestra capacidad para soportar lo inconmensurable.
Jean-François Lyotard

La postmodernidad es un concepto muy amplio, el cual abarca componentes que caracterizan un tipo de sociedad. No es un período histórico, no es un paradigma, no es una teoría, no es un estilo; no es una moda, no es una corriente literaria, no es una teoría filosófica. Es, según Jean-Fraçois Lyotard, filósofo francés crítico de la razón ilustrada, una *condición.*

Condición que se debe entender como: el saber en las sociedades más desarrolladas, lo cual indica el estado de una sociedad después de las transformaciones que han afectado a la ciencia, a la literatura y al arte a partir del siglo XX; transformaciones que se gestan a partir de la muerte de los grandes relatos, en donde grandes relatos hace mención a la cumbre metafísica occidental de pretender dar cuenta, desde una visión universal, de todo.

Dentro de la condición del saber, Lyotard adopta como principio explicativo el de los juegos del lenguaje, en donde se concibe que cualquier tipo de enunciado debe poder ser determinado por reglas que especifiquen sus propiedades y el uso que de aquellas se pueden hacer Ante ello se expresan tres reglamentos que se deben cumplir a propósito de los juegos del lenguaje. *"En primer lugar, sus reglas no tienen su legitimación en ellas mismas, sino que forman parte de un contrato existente entre los jugadores. En segunda instancia, si se carece de reglas no hay juego, y si se presenta una modificación incluso mínima de una regla se modifica la naturaleza del juego, y una "jugada" o enunciado*

que no satisfaga las reglas no pertenece al juego definido por éstas. Y en tercer lugar, todo enunciado debe ser considerado como una "jugada" hecha en un juego".[1] De esto último se desprende que hablar es combatir en el sentido de jugar y que los actos del lenguaje se derivan de una agonística general, de un combate en el que ganan los jugadores más hábiles y no siempre los mejores.

Los asuntos epistemológicos pierden el valor que tenían en la modernidad; en la postmodernidad no interesa indagar acerca de la verdad o falsedad de las cosas, sino por la eficacia y la practicidad de las mismas. Se considera que todos los discursos son juegos del lenguaje y que por ello es incorrecto suponer que uno es mejor que el otro.

Con la muerte de los grandes relatos se plantea que la racionalidad totalizadora ha sido solo una narrativa entre tantas otras en la historia; el proyecto de la modernidad, caracterizado por la pretensión de validez universal del discurso racional y científico, queda mandado a recoger. Con respecto al ámbito de la producción y disponibilidad del saber en las sociedades informatizadas, dominadas por las lógicas de las bases de datos, la cuestión a indagar no es ¿es eso verdad? Sino, ¿para qué sirve?

Para que se produzca un suceso susceptible de ser legitimado como conocimiento debe estar estrechamente ligado a la disponibilidad del capital, ya que en la esfera global post-industrial no es la tierra, ni la fuerza de trabajo, ni la fábrica lo que impacta y transforma radicalmente al mundo, sino el conocimiento de carácter científico, es decir, un saber de naturaleza performativa.

Lyotard reduce el saber de la ciencia, el del arte, el de la filosofía y, en general, todos los tipos de saberes a la clase de los saberes narrativos, y afirma que todos son diferentes tipos de discursos, los cuales

---

[1] LYOTARD, Jean- Fraçois. *Condición Postmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, p. 27.

producen juegos con base en el lenguaje; de esta manera, el lenguaje va a estar centrado en diversos tipos y modos de juego, entre los que se pueden distinguir tres: primero el denotativo, o de la ciencia; segundo el prescriptivo, o el de la ética y tercero el performativo, el de la técnica.

En el momento en que las sociedades entran en la época post industrial y las culturas en la edad postmoderna, "el saber cambia de estatuto" Esta es una hipótesis que plantea el autor, la cual se fundamenta en el hecho de que el saber científico es una clase de discurso pues, desde hace cuarenta años, las ciencias y las técnicas llamadas de punta se apoyan en el lenguaje. Es por ello que Lyotard considera que ningún tipo de saber se debe anteponer sobre otro, ya que todos se fundamentan en el lenguaje.

El postmodernismo gira alrededor de la lingüística como proto-sistema comunicacional, privilegiando la informática, la telemática y demás dispositivos ininteligibles y sofisticados los cuales convierten los terrenos del saber en algo complejo. Ante ello, la lingüística deja de pertenecer a las instituciones a las que pertenecía años atrás, como a la universidad, y pasa a ser parte de bancos de información a los que solo tienen acceso los que tienen el poder.

En las sociedades postmodernas ocurre un síndrome que hace que los estados cambien de función, las funciones de regulación y de reproducción se les quitan a los administradores, que eran quienes dirigían el sistema, y son confiadas a autómatas. En esta instancia, la cuestión principal que importa a quienes quieran tener el control de lo político será poder disponer de la información con objeto de que se tomen decisiones adecuadas; la disposición de la información será competencia de expertos de todo tipo y la clase dirigente será la de los decididores, o los *savants* quie-

nes son los dueños del conocimiento y, generalmente, son los ingenieros electrónicos, ingenieros de sistemas, etc...

El objetivo vital de los individuos no va a estar dirigido o esperanzado en algún grupo político en particular, sino que va a estar dirigido a la diligencia de cada uno. Cada uno se ve remitido a sí mismo. Y cada uno sabe que ese sí mismo es poco. Así se puede observar, como consecuencia de esta época, la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales, en la que no importa la pregunta por el ¿por qué?, Sino más bien por el ¿cómo? Un cómo que se llena de técnicas evidenciando que no hay verdad sin dinero o, lo que es lo mismo, *"no hay técnica sin riqueza, pero tampoco riqueza sin técnica"*.[2] ☙

[2] Ibídem., p. 84.


REVERBERO
IDEAS EN EBULLICIÓN

